أ. أسعد صباح شنان



علم الكلام وراهنية التجديد



دراسة في ضوء رؤية
عبدالجبار الرفاعي



علم الكلام

وراهنية التجديد

عبد الجبار الرفاعي أنموذجاً

علم الكلام
وراهنية التجديد

جميع الحقوق محفوظة للناشر© لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه أو استنساخه أو نقله، كليا أو جزئيا، في أي شكل وبأي وسيلة، سواء بطريقة إلكترونية أو آلية، بما في ذلك الاستنساخ الفوتوغرافي، أو التسجيل أو استخدام أي نظام من نظم تخزين المعلومات واسترجاعها،دون الحصول على إذن خطي مسبق بالموافقة من الناشر.

Copyright © All rights reserved to the publisher. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without prior permission in writing of the publisher.

الطبعة الأولى

دار الخليج للنشر والتوزيع

الأردن: عمـــــان، العبدلي تلفاكس: 00962 6 464 7559

daralkhalij@gmail.com daralkhalij1998 daralkhalij

تتوفر أصداراتنا على: جملون Google play

علم الكلام

وراهنية التجديد

- دراسة في ضوء رؤية عبد الجبار الرفاعي -

تأليف

أ. أسعد صباح شنان

تقديم

الدكتور سامي محمود الجبوري

قسم الفلسفة/ كلية الاداب/ جامعة الموصل



بِسْمِ اللـهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللـهِ إِنَّ اللـهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ) الزمر: 53 - صدق اللـه العظيم

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية

(2023/10/5427)

عنوان الكتاب: علم الكلام الإسلامي وراهنية التجديد -عبدالجبار الرفاعي أنموذجا

تأليف: أسعد صباح شنان

بيانات النشر: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2023

رقم التصنيف: 241

الواصفات: /علم الكلام//نظرية المعرفة//الفكر الإسلامي//الفلسفة الإسلامية/

- يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

ISBN: 978-9923-23-179 -1

الإهداء

إلى من أرسله اللـه رحمةً للعالمين هادياً ومبشراً ونذيراً

محمد (صلى اللـه عليه وآله وسلم)

إلى روح والدي الحاج صباح شنان حسين ... رحمه اللـه وأسكنه فسيح جناته

إلى من جعل اللـه الجنة تحت قدميها وذكرها في كتابه ...والدتي

إلى من أرسلهم اللـه لي هبةً فكانوا لي أعواناً وأنصاراً ... عائلتي

أخواني وأخواتي وابني ... ورفيقة الكفاح في مسيرة الحياة ... زوجتي

إلى أساتذتي الأفاضل ... أهدي ثمرة جهدي هذا

المحتويات

تقديم

هدف الكاتب إلى بيان أهم الأسباب التي أدت إلى ظهور علم الكلام الجديد، كذلك بيان المفاهيم والموضوعات الجديدة في علم الكلام ومن ثم التعريف بفكر عبد الجبار الرفاعي وآراءه الكلامية باعتباره من أبرز المنادين بعلم الكلام الجديد.

وتكمن أهمية هذا الكتاب في كونه يقدم صياغة جديدة لإعادة بناء شاملة لمنظومة علم الكلام القديم، تتجاوز المنطق الأرسطي لتنتقل إلى الفلسفات الحديثة، وتتحرر من هيمنة الطبيعيات والرؤية القديمة للعالم بتعيين مكاسب العلوم والدراسات الإنسانية والرؤية الجديدة للعالم ، وتبعًا لذلك سيتحوّل منهج علم الكلام وبنيته، وتتبدّل الكثير من مسائله، بل سيحدث تحول في طبيعته ووظيفته، فبدلًا من انشغاله في الدفاع عن العقائد تصبح وظيفته الجديدة شرح وبيان وتحليل المعتقدات والكشف عن بواعث الحاجة للدين ومختلف الآثار العملية لتمثلاته وتحولاته في حياة الفرد والجماعة تبعًا لأنماطِ الثقافة وطبيعةِ العمران والاجتماع البشري.

الكتاب عبارة عن صور جديدة تتمحور حول العديد من الموضوعات التي تخص علم الكلام وفق نسقية الرفاعي الفلسفية، بروح معرفية نقدية تحليلية عالية بغية تنظيم وجمع صور علم الكلام المتناثرة في قوالب التعصب والانغلاق وفق نسقية الخير والفضيلة ومن ثم بلورة الإنسان ثقافيا وفكريا، وفق منهجية منضبطة تجاه مستقبله وسلوكه. ذلك أن جل التأملات الكلامية القديمة، تنحو منحى تشاؤميا ومتعصبا، بفضل التشخيص التراجيدي والمأساوي لوجود الإنسان، وهو الأمر الذي يفرض علينا تفحص المبررات وجملة الحجج التي يسوقها الفكر الكلامي

للاستدلال على تنامي العبثية والتصلب، ذلـك أن الكتـاب ينظـر في نسـيان الماهيـة الحقيقيـة للإنسان وكذا الوجود بمعناه العرفاني الجميل. في هذا الكتاب يجيب الكاتب عبى عدة اسـئلة جوهرية أهمها:

1- ماهو التـجديـد في علم الكـلام الإسلامي عنـد عبـد الجـبار الرفـاعي؟

2- ما أهـمية علـم الكـلام التـقليـدي وما هي أسباب ظهـوره وتسمـيتهِ.؟

3- ما أهـمية التجـديـد في علـم الكـلام؟

4- ما هو منهـج عبد الجـبار الرفاعـي في تجديـد علـم الكـلام؟

ويتضمن الكتاب العديد من الموضوعات، وهو حافل بنقد علم الكـلام القـديم وهشاشـة بعض صوره وتشظي الكثير من معانيه، وهـو كتـاب تنمية انسـانية ورؤيـة حضـارية نقديـة للحياة الضبابية التي صورها علم الكلام القديم وصولا إلى بلورة مفهوم جديد للقيم الإنسانية المأمولة وثقافة العيش الجديد.

تمت برمجة الكتاب ليفتح المجال للقارئ ليكـون متفـاعلا مـع أسـلوب الكاتـب لا مجـرد متلقي، وعليه كل من يقرأ الكتاب يخرج بوعي نقدي وتحليلي مغاير كما لو كانت تفـتح لـه أبوابا من عوالم المعرفة الإنسانية الخصبة واسرارها الخفية.

يطوف بنا هذا الكتاب في مدارات مدهشة من الصور العقليـة وأبعادهـا الروحيـة التي تعبر وبمنتهى الوعي عن حقيقة الإنسان في فضـاء الأصـول والعقيـدة.. نجـد فيـه توازنا رائعا بين الحقيقة والواقع، لنصل في سياق هذا الطرح المميـز إلى بـديل وجـودي انساني متكامل ينتشلنا من الانغماس والتيه في ثقافة الأسـوار ونظمهـا الصـلبة إلى حـد العدم وسائر مفـرزات النزعـة العدميـة وأخواتهـا الشـكية والتقويضـية. هـذا الكتـاب يجعلنا نسافر عـلى أعتـاب الكلمـة في صـيرورة الـروح الناقـدة المنعشـة نحـو جرعـات من الأمل والإدارة والطموح إلى نموذج أرقى. يشخص الكتـاب وبدقـة مرحلـة التحـول

النوعي الكبيرة والخطيرة التي شهدها علم الكلام الإسلامي خاصة في مجال التجديد. فالتجديد في علم الكلام هو فتح باب الاجتهاد في علم الكلام كما أنه هناك ضرورة لفتح باب الاجتهاد في كل معارف الدين والعلوم الإسلامية فعلم الكلام بالذات هو أكثر ضرورة لأنه يشكل الأساس حيث يعتبره عبد الجبار الرفاعي نظرية المعرفة في الإسلام فكل عملية تجديد لا تتم بتجديد نظرية المعرفة تنتهي إلى طريق مسدود ويتضمن هذا التجديد تغيير الصورة التي رسمها لنا أئمة الفرق والمجتهدين الأوائل في علم الكلام، لأن هذه الصورة لم تعد وافية لمتطلبات اعتقاد المسلم في هذا العصر، حيث انتجت هذه الصورة مقولة الفرقة الناجية وانتجت مقولة الولاء والبراء حيثُ وصل التمادي عند البعض إلى انه لا يجوز ان تبدأ غير المسلم بالسلام ولا يجوز تهنئته. علم الكلام القديم أنتج لنا التكفير بحيث يفرض عليك القطيعة مع الآخر. يطمح علم الكلام الجديد أن يرسم صورة لله مضيئة مشرقة تتسع لاستيعاب كل من يشترك معك في الإنسانية، كما يهتم علم الكلام الجديد بالقيم الكونية الكبرى التي تشترك فيها كل الأديان وبالنتيجة يسمح لك أن تتعامل مع جميع البشر على اختلاف الاعتقادات والثقافات بلا حساسية وبلا حرج، علم الكلام الجديد يمثل أفق جديد في بناء المعتقد ويرتقي لأن يكون فلسفة للحياة وفلسفة جديدة فيما تضمّنهُ القرآن الكريم عن قيم خالدة التي لا تعبر عن مرحلة زمنية معينة ولا تعبر عن مجتمع خاص أو جماعة خاصة وهذه القيم تمثل مشتركات بشرية.

كما يعالج هذا الكتاب ومن خلال مجموعة مترابطة من الصور موضوعات أساسية أهمها: ثقافة العلم ومسائل الفلسفة السياسية وحداثتها المثقلة بالمتجاوزة لمنطق الحياة وانطلوجيا الروح.

هذا بالإضافة إلى ان أهمية هذا الكتاب تكمن في تلمس واستنطاق فلسفة الحياة وموضوعات العصر بعين فاحصة وناقدة لكل اوجه العصر، تشهد عليها التجربة السياسية لعلم الكلام الإسلامي.

وهدف الكتاب في النهاية إلى فتح نطاق جديد للتعايش السلمي للأديان وزرع ثقافة التسامح والمحبة والرحمة ونبذ العنف والكراهية تحت مسمى الأديان. فحاجة الإنسان الوجودية لإنتاج معنى روحي وأخلاقي وجمالي لحياته الفردية والمجتمعية حاجة ماسة. ذلك يدعوا لبناء كلام جديد يناسب العصر الراهن وأسئلته وتحدياته ويتساوق مع الإنسان وتطلعاته الحديثة ولا يتناساه، ملبياً حاجاته الروحية والمادية بتناسبها الدنيوي والأخروي.

الدكتور سامي محمود ابراهيم
قسم الفلسفة/ كلية الآداب/
جامعة الموصل/ العراق

المقدمة

يعتبر علم الكلام الجديد من الموضوعات الجدلية في عصرنا حيث يعتبر أصحاب هذا العلم أن الكلام القديم قد انقضى ولا بد من وجود علم كلام جديد مختلف تماماً عن علم الكلام القديم يختلف في منهجه وأسلوبه وأهدافه ولغته واستدلالاته ومسائله وغير ذلك أما الفريق الآخر يرى أننا لسنا بحاجة إلى كلام جديد وانما بحاجة إلى تطوير في جزئيات الكلام القديم مع المحافظة على منهجه العام وجوهره واهدافه الكلية ويكون التجديد في الكليات وبعض المسائل كذلك الأستفادة مما استجد من العلوم المعاصرة، ان علم الكلام الفلسفي أو الجدلي لم يعد يتداوله الناس في عصرنا ولم يعد الرجوع للقواعد المنطقية أهمية للاستدلال العقلي لذلك لابد من بناء استدلالاتنا بطريقة أخرى. ظهر علم الكلام الجديد كرد فعل لحالة الركود الفكري الذي اصاب الكلام القديم، الجديد هو ما يستهوي العقول لأن الإنسان بطبعه يطمح إلى التجديد والتغيير لذلك هو يحاول أن يتقدم ويتطور وهذا جزء من اثبات الذات وأثره وتأثيره في الحياة اضافةً إلى ذلك ان التجديد مقصد شرعي لقوله (صلى الله عليه وآله وسلم) "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها". علم الكلام الجديد اهتم بالدين واعتبر اي تجديد في عالم الإسلام يتجاهل الدين يخطئ الطريق فالدين مكون انطولوجي للكينونة الوجودية للكائن البشري، الدين حياة في افق المعنى ونظام لأنتاج معنى روحي واخلاقي وجمالي لوجود الإنسان. وقد اعتمدنا في هذا الكتاب على منهج التحليلي الوصفي ويقسم إلى ثلاثة فصول: تكلمنا في الفصل الأول عن أهمية علم الكلام التقليدي .

وأسباب ظهوره وتسميته والتعريف بعلم الكلام الجديد ونشأته، كـذلك تطرقـت لحيـاة عبـد الجبار الرفاعي وآراءه وآثاره في علم الكلام الجديـد . أمـا الفصـل الثـاني: تناولـت فيـه أهميـة التجديد في مباحث علم الكلام تكلمت فيـه عـن مفـاهيم وموضـوعات علـم الكـلام الجديـد وآليات التجديد في علم الكلام عند عبد الجبار الرفاعي والتجديد في مباحث علم الكـلام عنـد الرفاعي. وقد خصصنا الفصل الثالث: لمنهجية التجديد في علم الكـلام عنـد الرفـاعي تكلمـت فيه عن منهج الرفاعي في تنـاول قضـايا علـم الكـلام والهرمنيوطيقـا والتفسـير الـديني للعـالم واتتمتها بالتجديد.

الفصل الأول

الكليات والمفاهيم

المبحث الأول: علم الكلام

يعتبر علم الكلام من أهم الركائز الأساسية في الثقافة الإسلامية وهو نتيجة الأجتهادات العقلية التي تميزت بها تلك الحقبة، نشأ هذا العلم في نهاية القرن الأول للهجرة مهمته الدفاع عن العقائد والدين بأدلة عقلية وهناك عدة عوامل ساعدت في بلورته منها سياسية وثقافية واجتماعية حيث اثيرت إشكالات اجتهد المتكلمون الأوائل في تقديم حلول لها.

اما علم الكلام الجديد فهو مشروع تظافرت على احتضانه وتطويره مبادرات وجهود معرفية وعملية، أسهم فيها رجال ادركوا مأزق التفكير الديني في الإسلام الحديث، تميزت فترة النصف الثاني للقرن التاسع عشر الميلادي حتى نهاية الربع الأول من القرن العشرين، بالدعوة لإحياء علم الكلام ببعث طاقة الإيمان الساكنة في النفوس عبر التذكير بأصول الدين والموعظة بوازعه ودافعه، وإيقاظ الفكر من حالة السبات، وإثارة طاقات الحركة، والدعوة لإصلاح الأفكار الفاسدة . وتطهير وجدان الأمة من الخرافات، وتأكيد دور العقل والعلم بوصفهما رافدين رئيسيين لتفسير المعتقد. ينطلق الكلام الجديد من المنطق والفلسفة الحديثة وتوظيف مكاسب العلوم والدراسات الإنسانية وتكون وظيفته شرح وتحليل العقائد والكشف عن حاجة الإنسان للدين كما يشير الرفاعي ضمن مشروعه الفكري إلى أن فهم الدين يتطور تبعًا لتطوّر فهم الإنسان لنفسه، وتفسيره للطبيعة واكتشافه لقوانينها وتسخيره لها؛ على اعتبار أنه كلّما تقدّم العلم بحقيقة الإنسان، وتمّ اكتشاف المزيد من قوانين الطبيعة، وتراكمت المعارف كيفًا وكمًا، فلا بد أن يتطورَ بموازاتها فهم الدين، وتحيين المعنى الديني، بالمستوى الذي يستجيب للواقع الجديد الذي تنتجه العلوم والمعارف

والتقنيات الجديدة. يرى الرفاعي ان المعنى الديني الذي ينتجه علمُ الكلام القديم لا يمكنه إرساءُ أسسٍ للعيش المشترَك بين مختلف الأديان والثقافات، وبناءُ علاقات دولية سلمية تحقّق المصالح المشتركة بين الشعوب؛ على اعتبار أنّ المقولات الكلامية الموروثة لا تصلح منطلَقًا للحوار الصادق المنتج بين الأديان، الذي لا يمكن أن يؤتي ثماره إلا بالإيمان بالحقّ في الاختلاف، وتبنّيه أصلًا في أيّ حوار وتفاهم ونقاش مع المختلِف في الدين، والعمل على اكتشاف ما هو جوهري في كلّ دين. هكذا يصل الرفاعي إلى أنّ علم الكلام القديم انتهت صلاحيته، وأنّ ذلك ما يدعو للعمل على بناء "علم كلام جديد"، واقترح معيارًا يمكن على أساسه تصنيف مفكر بأنه "متكلم جديد"، هو تعريفُه للوحي خارج مفهومه في علم الكلام القديم، بوصف الوحي المفهومَ المحوري الذي تتفرع عنه مختلف المسائل الكلامية. علم الكلام الجديد لا يقطع كلياً مع التراث، بل يحاول ان يستوعب ما هو حي في عقلانيته ويستخلص ما اشرق به العرفان من رؤى واستبصارات تفتقر اليها حقول التراث الأخرى.

إن الإشكالية التي يعيشها علم الكلام الجديد هي أن المتكلم الإسلامي يساهم في صناعة الحداثة ولم ينتج مفاهيمها ومقولاتها، ومن هنا تورط في توريد مستمر للمفاهيم والمصطلحات وأثقل نفسه في تعقبها في عملية شرح وتفسير وتبيئة وتوظيف لما ينتجه الغرب بغض النظر عن مدى الأصابة في هذا الأنتاج، لذلك ربما لا يكون بمقدوره اللحاق بالركب السريع لماكنة المفاهيم والمصطلحات الغربية وستكون تبعته حضارياً وانغماسه فيما صنعه الآخر وبالتالي فأن تحقيق العلاقة بينه وبين العلوم الأخرى تكون صعبة.

إضافةً إلى ذلك أن معارضي علم الكلام الجديد يرون بأنه تجاوز الغايات المعروفة والتي تتضمن الدفاع عن العقائد ونصرتها واقتصر على تحليل حقيقة الأيمان ومجمل التجربة الدينية وهذا غير متطابق مع علم الكلام.

كما أن مشكلة المعارضين تكمن في أن حس المعاصرة ضعيف بعض الشيء في المؤسسة الدينية، فنحتاج من جهة إلى جهد مضاعف لتنشيط هذا الحس بين طلاب العلوم الدينية؛ ليطلعوا على ما يجري في العالم، ومن جهة أخرى نحتاج إلى تنشيطه في المؤسسة الدينية نفسها وأجهزتها، لتركّز إمكانياتها على الرصد والاهتمام بقضايا المعاصرة. تكمن حل هذه المعضلة في

حس المعاصرة، وحس المواكبة، الذي يشعر الإنسان معه بأنّه ابن اللحظة، وليس ابن القرن الرابع أو الخامس الهجري، دون أن ننكر التراث أو تاريخنا أبداً، بل يجب استحضار الجهود السابقة على كافة الأتجاهات والموضوعات التي كان فيها تحليلات ودراسات معمقة وموسعة التي لا يمكن التغاضي عنها والجمع بين التراث والعصر الحاضر، لنكون أكثر توفيقاً في الدفاع عن المفاهيم الدينيّة.

المبحث الثاني: أهمية علم الكلام وأسباب ظهوره وتسميته

التــعريف اللغــوي: العــلم: هــو علامــة وعــلام وعلــيمُ وتعــلمةً، بسكــون العــين، وتعلامة: أي عالمٌ. وتعـلمةٌ: أي اعلـمهُ. وعالمـني فعلمـتهُ أعلـمهُ: غالبـني في العـلم فغـلبـتهُ. وأنا متـعلمٌ علمُـه: أي عالمـهُ، ويكونُ المتـعلم السائـل أيضاً، كالمـعترف. والعـلامةُ: ما تجــعلهُ معُـلماً من مكـان أو غيـره، والعـلم: أرضٌ بـين أرضــين والجــبل الطـويــل، والرايــةُ، ورقــمُ الـثوب، وما يــنصبُ في الطــريق للهدايــة والجــمعُ: أعـلام[1].والعيــلمُ العيــلامُ: الـذكر مـن الضبـاع، وقدرٌ عيـلمٌ: كثـيرة الأخـذ من المـرق، والعيــلمُ: البحـرُ، والمـاءُ، والبـئر الكثـيرة المـاء، والجمع: عيالم، وعياليمُ، وعيلمٌ: اسمُ رجُل[2].

أما الكلام: الجُـرحُ، والجمـيع الكـلومُ والكـلامُ، كلـمتُه أكلمـُه، والكـلام والكلـمةُ: معــروفُ، وجمـعُها كلـمٌ وكلـيمُك: الذي يُكلـمك وتكلــمُه، وانــّه لتكلامــةٌ وكلــمانيٌ: أي صاحــبُ كــلام والكــلامُ: الأرض الصلــبةٌ ذاتٌ حجــارة وجــص[3].والكــلامُ: اســم جنــس يقــع عــلى القــليل والكـثير، والكلـمُ لا يكـون أقـل من ثلاث كلـمات، لأنه جمع كلـمة، مثــل نــبقة ونبــق، ولهـذا قال سيـبويه: هذا بابُ علم ما الكلـمُ من العـربية ولم يقـل: ما الكـلامُ، لأنـه أراد نفــس ثــلاثة أشيـاء: الاسم والفـعل والحـرف، فجـاء بما لا يكـون إلا جمعـاً، وتــرك مـا يمــكن أن يقــع عـلى

(1) إسماعيل بن عباد بن العباس، أبوالقاسم الطالقاني المشهور بالصاحب بن عباد، المحيط في اللغة: د- ط، د-ت:ج1، ص101.

(2) إسماعيل بن عباد بن العباس، أبوالقاسم الطالقاني المشهور بالصاحب بن عباد، المحيط في اللغة: د- ط، د-ت:ج1، ص101.

(3) إسماعيل بن عباد بن العباس، أبوالقاسم الطالقاني المشهور بالصاحب بن عباد، المحيط في اللغة: د- ط، د-ت:ج1، ج2،ص53.

الواحـد والجـماعة، والكلـمةُ أيـضاً: القصـيدة بطولهـا، والكلـيمُ: الـذي يكلـمُك، ويـقال: كلـمتُهُ تكليـماً، وكـلامـاً، وتكلمتُ كلمةً وبكلمة، وكالمتُهُ إذا جاوبتـه، وتكالمنـا بعـد التهـاجر، ويقال: كانا متصارمين فأصبحا يتكالمان، ولا تقل يتكلمـان، وما أجـد متكلـماً، أي موضـع كلام، والكـلمـانيُّ: المـطيق، والكلـمُ الجـراحة، والجـمع كُـلومٌ وكلامٌ، تقـول: كلمـتُهُ كلمـاً[1].

التعريف الاصطـلاحي: من المستـحيل أن نبـين التـطور الذي مـرت بـه كلـمة (الكـلام) حتى انتـهت إلى ما تعـنيه الآن من علـم الالهـيات في الإسلام، وكذلـك كلمـة (المتـكلمون)، التي عنـيت بعلـماء اللاهـوت، التي وجب البـحث عنـها في آن واحـد، تلـك المشـكلة التـي نشـأت غن القـرآن باعتـباره (كلام الـلـه) انتـهى بهـا الأمـر إلى أن اصبـحت اسـماً لمدرسـة فلـسفـية، تذكرنـا بفلـسفة ديمـوقريـطس وابيـقور، في الوقـت الذي يختـلف مضمـونهـا عـن هاتيـن الفلسـفتين[2].

فعـلم الكـلام هو علـم من العـلوم الشـرعيـة الـمدونـة، إذ يسـمى بعلـم أصـول الديـن أو العـقيـدة[3]. الذي يضـع الـبـراهين الـعقلـية على ذمـة الـعـقائـد الديـنـية، وهو بذلك يعـترف بـدور الـتـفكيـر والعـقل في توضـتيح مضـمون العـقيدة والذود عنـها: فـهو علـم يقـف قبـل كل شيء في وجـه المشـكـكـين والملاحـدة، واللـفظ المـستعمـل غالبـاً لـه هـو (علـم التوحيـد)، لكن لا يتعلق بدراسة وحدانية الـلـه فقط وإنما بدراسة كل ركـائز العقيـدة الإسلامية ودراسة النبوة قبل كل شيء.

---

(1) أبـو نصر إسـماعيل بـن حـماد الجـوهري الفـارابي، منتخـب مـن صـحاح الجـوهري: د-ط، د- ت: ج1، ص4507.

(2) كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية: ط2، ص169.

(3) معجم كشاف الاصطلاحات: ص 1231.

وقد عـنون بعـض المؤلـفيـن القدماء(المسلمين) مشروعاتهم بهذا المسمى، ومـنهم فخـر الدين الـرازي (604-544 هـ) في كتابة (المحصل في أصـول الـدين)، وقـبله كذلك ابـو المعـالي الـجويني(419-478هـ) أيضاً في كتابة (الشـامل من أصـولِ الـدينْ) إذ سـميَّ هـذا العلـم(علم الكلام) بالفقه الأكبر، وهذا ما عرفناه بتسمية أبي حنيفة، والسبب في ذلك كان النـظرْ في احكام الـدين وعـقائده عندهم يسمى فقْـهاً، ثم توجهت الاعتـقادات بإسم الفــقهُ الأكـبر، فـيما خصت العمليات بالفقه الأصغر[1].وقد عبر عنه آخرون كما قلنا أنفـاً بعلـم (العقائـد)، وهو يعنـي العلـم الـذي يتكفـل بمعرفـة جميـع العقائـد الإسـلامية ويـبرهن عليهـا، فأتخـذه مجموعة من المؤلفين كعنوان لمؤلفاتهم الكلامية، كأبو المعالي لجويني الذي أطلق عـلى كتابـة (العقائد النظامية)، ابـو المعـين النسـفي(438-508هــ) كـذلك أطلـق عـلى مؤلفـة (العقائـد النسـفية)، وعضـد الديـن الإيجـي (العقائـدُ العـضدية)، لكـن قبـل هـؤلاء سـمي الطحـاوي (238-321هـ) كتابهُ الكلامـي بــ(العقيدةُ الطـحاوية).

أما الفلاسفة المتكلمون فنجـد لهـم آراء خصــصت بهـذا الشــأن ، ومـن ضمــنهم الفـارابي إذ عـرف عـلم الكـلام بأنــه(ملــكة يقــتدر بهــا الإنسـان عـلى نـصــرة الآراء والأفعـال المحـدودة التي تصـرح بهـا واضـح المله وتزيـيف كل ما خالفـها بالأقـاويــل، والمتـكلـم ينـصر الأشيـاء التي يسـتعملها الفـقيه أصـولاً مـن غـير أن يستــنبط منــها أشيـاء أخـرى)[2].ونـفس الشــيء نجـده عنـد أبي حـامد الغـزالي، إذ عـرف علـم الكـلام في كتــابه المشهــور(المنــقذ مــن الضــلال)، قائــلاً: "إنمــا المــقصود منــه حفــظ عقيــدة أهــل الســنة وحراســتها عـن تشــويش أهــل البــدعة"، فقــد القـى اللــه

(1) الرفاعي، عبد الجبـار، تحديـث الدرس الكـلامي والفلـسفي في الحوزةِ العلمية:ص22.
(2) آل ياسين، جعفر، الفارابي في حدوده ورسومه: ط1، ص385.

تعالى إلى عبـادهِ على لسـان رسـوله عقيـدة هي الحق، على ما فيـه صـلاح ديـنهم ودنيـاهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار، ثم القى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها، وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها ، فأنشأ الـلــه تعـالى طائفـة المتكلمـين ، وحرك دواعيهم لنصرة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسـات أهـل البـدع المحدثـة عـلى خـلاف السنة المأثورة ، فمنه نشأ علم الكلام وأهله"[1].

وبهذا يمكن أن ترجع تسميةُ علم الكلام إلى اتخاذه من الكـلام الإنسـاني، لأن علـماء هـذا الفن كانوا يتجادلون على أساس من المنطق، وذلك باستعمال الأقيسـة والأدلـة في جـدالهم[2]. القائم على مناظرة الخصوم، والكلام هنا هو مادة المناظرة، وكان ذلك قبل تدوين علم الكلام، فلما دون أطلق عليه نفس الاسم، لذلك ربطه البعض بكلام الـلــه تعـالى ومـا دار حولـه مـن خلاف أقديم أم محدث؟ وعن الكلام في الـذات والصـفات والمعـاد، وغيرهـا مـن الأمـور التـي سكت عنها السلف[3]. وقد ذكر المؤلفـون أقـوالاً متباينـة في سـبب التسـمية، إذ جمـع عضـد الدين هذه الأقوال في كتابه (المواقف) قائلاً: (لقد سمي الكلام إما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة، وأما لأن ابوابه عنونت أولاً بالكلام، أو لأن أشهر اجزائـه حتـى كـثرت فيـه التشـاجر والسـفك فغلب عليه، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات ومع الخصم)[4].

وهنـاك احـتمال آخـر يعـود منشــأ التسـميةُ فيـه، إلى الكــلام مقابــل الفــعل، كـما يقال: (فـلانٌ قوال لا افعال) والمتكلمون قـوم يقولـون في أمـور لـيس تحتهـا عمـل، فكلامهـم

(1) الغزالي، أبي حامد، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال: ص91-92.

(2) فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون: ط4، ص203.

(3) السيد، محمد صالح محمد، مدخل إلى علم الكلام: ص24.

(4) عبدالرزاق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ط1، 2011، ص386.

ليس إلا نظري، بخلاف الفقهاء الباحثين في الاحكام الشرعية، وهذا الاحتمال هو أقرب الوجوه لنشأة هذا العلم تاريخياً، والسبب في ذلك لأن القضايا التـي طرحـت اكتسـبت طـابع نظـري تجريدي منذُ ولادتها، وأن نشأ بعضها وفق أسئلة افرزتها التجربة السيـاسية كمــسألةِ حكـم مرتكب الكبيرة، إذ ترسخت هذه النزعة التجريدية بعلم الكلام وضلت ملازمة لـهُ مـع مـرور الزمن كإحدى الثغرات قصوراً[1].

خاصة أن المقياس الذي يرد إليه المسلم أفعاله ويبني عليـه أحكامـه، إذا لم يحكمـه سلطان العرف هو كلام الـلـه المنزل، ومن ثم التأسي بنبيه (عليه السلام)، لكـن بعـد أن توفى النبي جرى العمل بسنته في الأمور التي لم ينزل فيها نصٌ كتـاب، إذ سـار النـاس في افعـالهم وأقـوالهم عـلى سـنة النبـي، كـما وصـلت إلـيهم مـن أصـحابه، وبعـد أن فـتح المسلمون بلاداً ذات مدنيات قديمة نشأت مطالب جديـدة لم يكـن لهـا المسـلمون مـن عهد، فبدلاً من الحياة البسيطة وجدت عادات وأنظمة لم يحكم فيها الكتاب المنزل، ولم يرد في السنة بالنص ولا بالتأويل ما يبين الطريق لمعالجتها، ثم اخذت تزداد كل يـوم ولم يكن للمسلمين بها من حكم ، أما بما يتفق مع العرف الموروث أو بما يهديهم إليه الرأي الاجتهادي[2].فظهر علم الكلام بالدفاع عن العقائد الإسلامية، والرد على الاديان الأخـرى، وهو بذلك قد سبق الأوربيين الذين استباحوا لأنفسهم في العصر الحـديث فقـط الكـلام في العقائد، ويضـاف إلى ذلـك سـبق علـم الفلسـفة في الإسـلام، بـل كـان لـه اثـره في أن

(1) الرفاعي، عبد الجبار، موسوعة فلسفة الدين، علـم الكـلام الجديـد مـدخل لدراسـة اللاهـوت الجديـد وجدل العلم: ص12.

(2) بور، دي، تاريخ الفلسفة في الإسلام: ط5، ص58-59.

الفلسفة هي الأخرى في تلك العقائد وبذلك يعد علم الكلام الإسلامي ودفاعهِ عن العقائد أكبر انقلاب فكري في تاريخ العقيدة بصفة عامة[1].

ذلك أن هناك منهجاً قرآنياً قوامه الفطرة ومنطلق أسلوب المعرفة الإسلامي الذي يمزج بين العقل والقلب، وهو المنطلق الوحيد لتكوين مفهوم إسلامي صحيح لمختلف الجوانب من عقيدة وشريعة وأخلاق، لذا فإن أي أسلوب غيره قد يخطو خطوة أو خطوتين، ثم لا يلبث أن يتعثر لأنه مخالف لطبيعة تركيب الإسلام ومنطلقهِ القرآني الخالص، لذلك رفض المتكلمون المسلمون الثنائية والمفاهيم في قدم العالم، وحالوا بعد ذلك صهر مفهوم الفلسفة داخل إطار التوحيد لله وتنزيهه عن الملابسات المادية [2]. لذا فإن الموضوع الرئيسي لعلم الكلام هنا يتجلى بالبحث عن المسائل العقائدية والدفاع عنها بدليل عقلي انطلاقاً من التسليم بصحتها، لأن إعمال العقل فيها ليس لأنها محل شك من المتكلم ، بل المتكلم مسلم بها ومعتقد بصحتها اعتقاداً جازماً، فهو يود تأييدها بالدليل العقلي لدفع الشبه عنها وتوكيدها، فيكون القصد من علم الكلام دفاعاً وتأييداً بالعقل، لأن العقل هنا مثبت لا منشئ، على اعتبار أن علم الكلام علم مسائلي شرعي[3].وقد جاءت مؤلفات علماء الإسلام في هذا الصدد غنية بالمعلومات التاريخية الهامة ومليئة بالوسائل الاقناع العقلية، إذ تم عرض الإسلام بصورة جديدة ادت إلى اختفاء المذهبية بين العلماء تقريباً الذين تصدوا بهذا العمل الجليل كدفاعهم وتقاربهم في المنهج والأدلة، وبهذا يمكن أن نضع إلى جوار البعض منهم (الخياط المعتزلي) (الغزالي الصوفي) (ابن حزم الظاهري)، وآخرون سنتطرق

(3) ماجد، عبد المنعم، تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى: ط7، ص187.

(2) الجندي، أنور، الإسلام في مواجه الفلسفات القديمة: ص63.

(3) السيد، محمد صالح محمد، مدخل إلى علم الكلام: ص27.

اليهم فيما بعد... وفي ظل هذا المجال الحيوي قدم العديد من المتكلمين المسلمين أهم العناصر للدفاع عن الإسلام ضد التحديات التي واجهتهم، ليس فقط على مستوى الأديان الأخرى، وإنما تحدي الحركات الإلحادية الكبرى المنتشرة في العالم للعصر أنذاك[1].

لذلك وجدنا أن غرضة لا يتطابق مع غرض اللاهوت في المسيحية، ولا من حيث المفهوم ولا من حيث الما صدق، فمن حيث المفهوم نجد أن متون علم الكلام الإسلامية تهتم بالدفاع أكثر من فهمها الإيمان، وفي المسيحية الدفاع عن الإيمان هو بمثابة استهلاك نقدي للاهوت، كذلك لا يتطابق ميدانه مع اللاهوت المسيحي من حيث الما صدق، وإذا لم يكن في الكلام ما يساوي اللاهوت الاخلاقي، وذلك لأن قواعد العقل الإنساني التي وضعها الله من أجل الفوز بالنجاة في الآخرة تتعلق من وجهة نظر المسلمين بميدان أخلاقي واجتماعي وتشريعي ينتسب إلى حد كبير إلى عالم أخر هو علم الخصوص (علم الفقه)[2].

بطبيعة الأمر في تطور المجتمعات واحتياجاتها الفكرية كان منشأ العلوم عن حاجة، إذ غلبت البساطة عليها في بداية الأمر، فكان علم الكلام سليفه أول عهد، حيث كثر الاختلاط ببقيه العلوم وظهرت آثاره، ونشأت حاجة الأمة اليه[3].لذلك لم يظهر علم الكلام نتيجة سبب بعينه، بل هو نتاج أسباب متضامنة وعوامل متضافره اقتضت وجوده على الصورة التي نراه عليها في تاريخ الفكر الإسلامي، فهناك عوامل منبعثة من داخل الجماعة الإسلامية ذاتها، كالخلاف حول بعض النصوص الدينية،

(1) طاهر، حامد، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا: ص26.
(2) بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين: ص14.
(3) العبد، عبد الحكيم عبد السلام، علم الكلام في الإسلام: ص43.

ادت إلى اختلاف وجهات النظر في تفسير العقائـد والخـوض في مشـكلات عقائديـة نظريـة لم يعرفها الجيل الأول من المسـلمين كـالخلاف السـياسي الحـادث حـول مسـألة الإمامـة، وهـذا الخلاف أدى لظهور الفرق وأن كان سياسياً في منشئه، إلا أنه تطور وأصـبح متعلقـاً بالعقائـد، وهنـاك عوامـل وافـده مـن الخـارج إلى الجماعـة الإسـلامية أعانـت عـلى ظهـور علـم الكـلام وازدهاره، مثل التقاء الإسلام بحضارات وديانات الامـم المفتوحـة، ادت إلى صراع بينـه وبينهـا مثل حركة الترجمة التي ادت إلى انتقال فلسفة اليونان إلى المسلمين، إذ كونت نشـاط فكـري هائل امتد اثره لعلم الكلام أو علم العقائد[1].

السبب الداخلي الأول: (النصص الدينية) فأنه يتعلق بطبيعة العقل الإنساني ذاتـه، ذلك العقل الذي يجد نفسه أمام أسئلة ملحة لا يستطيع أن يدفعها عن نفسه ولا يملك إلا أن يفكر فيها وأن يسعى إلى تقديم حل لها، فمن جملة هذه الأسـئلة نجـد التسـاؤل الخاص بــ : ما أصل العالم، وما علته، وماهي الحركـة والسـكون؟ ومـا هـي علـه الكـون والفساد، وهل الإنسان مجبر أم مختار؟ وما هو القضاء والقدر؟ ثـم مـاهي الـنفس ومـا هي الروح وما علاقتهما بالبدن؟ وما هي حقيقة البعث: هل بالجسم أم بالنفس أم بهما معاً؟[2].فالنص الديني إذاً كان عاملاً رئيسياً من العوامل التي أدت إلى نشوء علم الكـلام، وقد شجع هذا العامل وأججـه العوامـل الاخـرى التـي كانـت تـتحكم في أولئـك الـذين أرادو تثبيت اقـدامهم في الدولـة الإسـلامية سـواء بـالحق أو بـالزور، إذ أول السياسـيون مـوقفهم مـن الحكـم بنـاء عـلى النصـوص الدينيـة والسـنة النبويـة ، ورجـال الـدين

(1) التفتازاني، ابوالوفا الغنيمي، علم الكلام وبعض مشكلاته: ص7.
(2) عون، فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه: ص28.

فهموا النص بما يتراءى لهم ويحافظ على وضعهم الاجتماعي، وكثير الاوقات أن السياسيين في كل فترة من الفترات يسعون إلى كسب رجال الدين أولئك الذين يسعون إلى التقرب من السلطة، وكثيراً ما تتم هذه القرابة والمودة على حساب الدين[1].فالقرآن على الرغم من احتوائه للعقائد الإسلامية إلا أنه قد ذكر العقائد المخالفة لها وعلى الحجج الداحضة لها، فكان ذلك من العوامل الهامة التي انهضت بعض عقول المسلمين للبحث عن العقائد وكيفية الدفاع عنها ضد العقائد المخالفة لها، فمن الآيات الكريمة التي ورد فيها ذكر العقائد والمذاهب والأديان المخالفة للإسلام، كقوله تعالى: (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا، إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد)[2].

ومن ناحية أخرى نجد أن أهم الأسباب التي ادت إلى ظهور علم الكلام ،منها على سبيل المثال ما يتعلق الأمر بالجبر والاختيار، ذلك أن المسلمين قد وجدوا أن القرآن الكريم يحتوي على آيات تقرر أن الإنسان حر مختار وأنه مسئول عن افعاله، وعلى آيات أخرى تشعر بأن الله هو الذي يرى الهدى والضلال للناس وأن الإنسان مجبر في افعاله، فمن الآيات الأولى مثلاً قوله تعالى: (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) وقوله تعالى: (إنما تجزون ما كنتم تعملون)، ومن الآيات التي تشعر بالجبر قوله تعالى: (وما تشاءون إلا أن يشاء الله)[3]. وهنا قد يبدو التعارض ولو ظاهرياً بين الآيتين، لأن الآية الاولى تفهم أن الإنسان حر فيما يختار لنفسه من الكفر أو الإيمان والثانية تربط مشيئة الفرد بمشيئة الله، وأن الإنسان لا يفعل بمحض ارادته بل بمحض

(1) عون، فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه: ص43-44.
(2) التفتازاني، ابو الوفا الغنيمي، علم الكلام وبعض مشكلاته: ص8.
(3) هويدي، يحيى، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية: ص96.

إرادة اللـه فالسؤال الذي يتبادل على اذهاننا: كيف يمكن أن يكون الإنسان مختاراً ومجبوراً في آن واحد؟ ثم هل للإنسان إرادة يدبر بها؟ وما صلة هذه الإدارة بإرادة اللـه؟ وما معنى اختيار الإنسان إذا كان له اختيار؟ وماذا يعني كون الإنسان مجبوراً إذا كان لا يفعل إلا بفعل اللـه؟ كل ذلك في الحقيقة اسئلة تعرض للعقل الإنساني إذا ما امعن النظر في بعض نصوص القرآن[1].

ومما تقدم نجد هناك سبب أخر من أسباب ظهور علم الكلام وتطوره، وهي مسألة الذات والصفات التي طالما نوقشت بين الحكماء والمتكلمين وأثير حولها الجدل، ولم يقتصر هذا الأمر على العالم الإسلامي، بل حتى المتكلمون المسيحيون يصطرعون على هذه المسألة أيضاً، والدليل على هذا الأمر هو أن هذه المسألة قد أخذت صورة أخرى ، وراحت تبحث في شكل آخر، لذلك قسمها المتكلمون إلى ثبوتية وسلبية، والصفات الثبوتية إلى حقيقية وإضافية، والصفات الحقيقية إلى حقيقية ذات اضافة ، وحقيقية غير ذات اضافة، كما عبروا عن الصفات الثبوتية بصفات الجمال ، وعن الصفات السلبية بصفات الجلال[2].وذلك على نحو ما يستفاد من قوله: (ألقى اللـه سبحانه وتعالى إلى عبادة على لسان رسوله صلى اللـه عليه وسلم عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم كما نطق بمعرفته للقرآن والأخبار، ثم القى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة فلهجوا بها، وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها فأنشأ اللـه تعالى طائفة المتكلمين ، وحرك

(1) التفتازاني، ابو الوفا الغنيمي، علم الكلام وبعض مشكلاته: ص9.
(2) الديناني، غلام حسين الابراهيمي، القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية: ج2، ص104-105.

دواعهم لنصرة السنة المأثورة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة فمنه نشأ علم الكلام)[1].

السبب الداخلي الثاني: الإمامة : في القرن الرابع الهجري وتزامناً مع بدايات ظهور الحركات الفكرية، شهد العالم الإسلامي ظاهرتين متناقضتين، فقد عاش المسلمون الانحطاط والتدهور السياسي المظلم لذلك العصر، هذا من جانب، ومن جانب أخر شهد العالم الإسلامي في نفس الوقت بالذات ازدهار فكري وعلمي مهم وهذا ما تمثل ببعض الحركات الفكرية، فالانحطاط والتدهور السياسي قد رافق الحكم والخلافة التي اصيبت بالهزل والضعف[2].فقد تعددت الآراء وتشتت أمور المسلمين في ذلك الوقت إلى فرق وأحزاب تقاتل بعضها بعض علم الحكم، فمنهم من يرى ضرورة الحصر (الحكم) في آل بيت النبي صلى الله عليه وسلم، بينما يرى الأخرون غير ذلك[3].وقد ظهر بين المسلمين في هذا الصدد ثلاثة آراء:

1- رأى الأنصار وهم أول من أوى الرسول ونصروه، قالوا: نحن أحق الناس بالخلافة.

2- رأى المهاجرين وهم أول الناس إسلاماً، وكانوا معظمهم قريشيين، قالوا: نحن أحق بالخلافة من غيرنا.

(1) التفتازاني، ابوالوفا الغنيمي، علم الكلام وبعض مشكلاته: ص13.
(2) ينظر: أبا زيد محمد، صابر عبده، فكرة الزمان عند إخوان الصفا: ص531.
(3) ينظر: فريدوني، علي، آفاق الفكر السياسي عند إخوان الصفا: ص232.

3- رأى بني هاشم: قالوا: نحن أقرب القرشيين إلى الرسول، لأنهم كانوا يمثلون عائلتـه الضـيقة وهذه وجهة نظر علي بن أبي طالب ابن عـم الرسـول، و وافقـة عليهـا العبـاس بـن عبـد المطلب وعمار بن ياسر وغيرهما[1].

ثم استقر رأيهم أخيراً على خلافة أبي بكر، فكانت الخلافة بذلك شـورى بيـنهم، ومـن ثـم كانت الاختلافـات الأخـرى الحادثـة في صـدر الإسـلام الخـلاف عـلى تخصـيص أبي بكـر لعمـر بالخلافة وقت وفاته، وعلى بيعه عثمان، والخلاف الحادث في آخر عهد عثمان وخـروج بعـض المسلمين عليه، ثم قتله، ثم الخلاف بين علي من ناحيـة وعائشـة وطلحـة والـزبير مـن ناحيـة أخرى، وهو الخلاف الذي أدى إلى وقعة الجمل، ثم الخلاف بين علي ومعاوية ، وهـو الخـلاف الذي اشعل نار الحرب بين المسلمين فترة وانتهى بثبات الأمر لمعاوية وذريته من بعـده، وقـد خرج أثناء هذه الخلافات الاخيرة بعض المسلمين على عـلي فعرفـوا بـالخوارج، وكانـت بيـنهم وبين علي حروب، ثم قتل علي بيد أحد الخوارج، وبمقتله انتهى عهد الخلفاء الراشدين، وذلك في سنة 40 هجرية[2].

وقد صور لنا الشهرسـتاني اختلافـات المسـلمين إلى صـورتين: أحـدهما القـول بـأن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار والثاني: القـول بـأن الإمامـة تثبـت بـالنص والتعيـين، فمن قال أن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار، قال بإمامة كل من اتفقت عليـه الأمـة، أو الجماعة المعتبرة من الأمة، إما مطلقاً، وإمـا بشرط أن يكـون قرشـياً عـلى مـذهب قوم، وبشرط أن يكون هاشمياً، فمن قال بالأول قال بإمامة معاوية وأولاده، وبعدهم بخلافة مروان وأولاده، ومن قال أن الإمامة تثبت بالنص اختلفوا بعد علي رضى اللـــه

(1) هويدي، يحيى، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية: ص83.
(2) التفتازاني، ابو الوفا الغنيمي، علم الكلام وبعض مشكلاته: ص15.

عنه، فمنهم من قال إنه نص على ابنه محمد بن الحنيفة ، وهؤلاء هم السكيسانية ثم اختلفوا بعده ، فمنهم من قال إنه لم يمت، ويرجع فيملأ الأرض عدلاً، ومنهم من قال إنه مات وانتقلت الإمامة بعده إلى ابنه أبي هاشم، ومنهم من قال الإمامة بقيت في عقبة وصيه بعد وصية ومنهم من قال إنها انتقلت إلى غيره[1].

لكن بعدما اتسعت الفتوحات الإسلامية حتى بلاد فارس والشام ومصر، حيث الثقافات الفلسفية الألحادية المختلفة التي انتشرت للتشكيك في الإسلام، مما جعل المسلمون يتسلحون للرد على هؤلاء بنفس اسلوبهم الذي كان يَعتمد على الفلسفة والمنطق[2] . ففي بلاد فارس تنوعت تنوعت الديانات الطبيعية وتباينت. ذلك أن الفرس بوجه عام كانوا يميلون إلى عبادة مظاهر الطبيعة كالشمس والنار والهواء والماء.فقد كانوا يؤمنون بقداسة هذه الأشياء وتقديم فروض الطاعة والولاء لها مخافةً من غضبها عليهم وطمعاً في رضاها. وكانت اهم ديانتين في "فارس" هما الزرادشتية والمانوية. أما اليهودية فقد انتشرت في جزيرة العرب قبل الإسلام بقرون وتكونت فيها مستعمرات يهودية وأشهرها يثرب وخيبر. ولقد عمل اليهود على نشر ديانتهم جنوبي الجزيرة العربية حتى تهوّد كثير من قبائل اليمن. ومن رأي اليهود ان الشريعة لاتكون الا واحدة، وهي قد بدأت بموسى عليه السلام وتمت به، ولم يجيزوا النسخ أصلاً ولاتكون بعده شريعة. ومن آرائهم التي وجدت صدى لدى المسلمين أنهم وجدوا التوراة وقد ملئت بالمتشابهات مثل الصورة، ، والمشافهة، والتكليم جهراً، والنزول على طور سيناء انتقالاً، والأستواء على العرش استقراراً، وكذلك منهم من ذهب إلى القول بالقدر خيره وشره من اللـه، ولقد لقي هذا القول

(1) الشهرستاني، ابي الفتح محمد عبد الكريم ابن أبي بكر احمد، الملل والنحل: ص26-27.
(2) ابو ريان. محمد علي. تاريخ الفكر الفلسفي. ص248-249.

صدى عند المتكلمين. ولقد اجتمعت اليهود على القول ان الله تعالى لما فرغ من خلق السماوات والأرض استوى على عرشه مستلقياً واضعاً احدى رجليه على الأخرى[1].

أما فيما يتعلق بالنصرانية، فلا شك أنها كانت منتشرة في البلاد التي فتحها المسلمون سواء مصر وبلاد المغرب والأندلس والشام. وقد حدث خلاف فيما بينهم حول كيفية نزول الوحي لنبي الله عيسى واتصاله بأمه وتجسد الكلمة، وكيفية صعوده واتصاله بالملائكة وتوحد الكلمة[2]

هذه كانت من أهم الأسباب الخارجية التي دعت لظهور علم الكلام والذي لعب فيما بعد دور كبير في الدفاع عن الدين الجديد آنذاك ضد التيارا والثقافات الأجنبية، التي كانت موجودة في البيئة العربية قبل وأثناء وبعد نزول القرآن الكريم ومع ان هذه الثقافات الأجنبية المتعددة مختلفة فيما بينها، إلا أنها قد صبت هجومها، سواء كان الهجوم مباشراً أو غير مباشر ضد الدين الإسلامي الجديد.

---

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد بن فتح الله بدران، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة 1956، ص196-200.

(2) عون، فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، ص31-32.

المبحث الثالث: علم الكلام الجديد واشكالية التسمية

علم الكلام الجديد هو دعوة لإعادةِ بناء شاملة لعلـم الكـلام، تتجـاوز المنطـقَ الأرسـطي لتنتقل للمنطق والفلسـفة الحديثـة، وتتحـرر مـن هيمنـة الطبيعيـات والدراسـاتِ الإنسـانية والرؤيةِ القديمة للعالم بتعيين مكاسب العلومِ والدراساتِ الإنسـانية والرؤيـةِ الجديـدة للعـالم، وتبعًا لذلك سيتحوّل منهج علم الكلام وبنيتـه، وتتبدّل الكثير من مسائله، بل سيحدث تحـول في طبيعتة ووظيـفته، فبدلًا من انشغـاله في الـدفاع عـن العقـائد تصبح وظيفتـه الجديـدة شـرح وبيانَ وتحليـل المعتقدات والكشف عن بواعث الحـاجة للدين ومختلف الآثار العملية لتمثـلاته وتحولاته في حياة الفرد والجماعة تبعًا لأنماطِ الثقافـة وطبيعـةِ العمـران والاجـتماع البشري.

لهذا يعتبر مصطلـح التـجديد أحد المفاهيم التي تتردد بكـثرة في الفكـر العـربي المعـاصر، اضافـة إلى الفكر الحديث والفكر الغربي ، وذلك بعد ظهور العديد من المفاهيم مثل مفهـوم الثورة، والأصلاح، والنهضة منذ قرنين من الزمان هذه المفاهيم تظهر وتختفي حسب التيارات الفكرية والضروف الأجتماعية التي تتأثر بها .

التجديد لغةً: هو "تصيير الشئ جديداً، وجد الشئ ،اي صار جديداً وهو خـلاف القـديم، وجدد فلان الأمر وأوجده وأحدثه ، أو هو وجود شئ كان على حالة ما ، ثم طرأ عليه مـاغيره وأبلاه، فأذا أعيد إلى حالته الأولى التي كان عليها من قبل أن يصبه الـبلى والتغيـير كـان ذلـك جديداً"[1]

التــجديد هـو اجتنـاب الخـمول والجـمود ويكـون في التـطلع إلى التـغيـير والنـمو الفــكري والعمــلي، وذلـك بتجـديد المفـاهيم والنـظريات واللـغة والأفـكار بأستـخدام

(1) إمامة، عدنان محمد، تجديد الفكر الأسلامي: ط1، ص16.

كل الوسائل المتاحة في كل الميادين ويكون الفرد والمجتمع مصدرها. وقد "أختلف الباحثون حول بيان مفهوم تجديد علم الكلام ، حيث ذهب بعضهم إلى أن التجدبد في علم الكلام لا يعني سوى دمج مسائل جديدة واستيعابها ضمن المنظومة الموروثة في علم الكلام"[1]

ويتجدد هذا العلم عندما يتم ادخال مواضيع جديدة لعلم الكلام، وذهب آخرون إلى أن مفهوم التجديد في علمُ الكلام لا يتقيد بإلحاق مسائل جديدة ، بل يشمل التجديد في: "المناهج، والموضوع ، والمسائل، والهدف، واللغة، والمباني، والهندسة المعرفية"[2].

"علم الكلام الجديد يتشابك مع المصطلحات الأخرى مثل: فلسفة الدين واللا هوت الجديد، ويشيع أستخدام الأول مع الفلاسفة الناطقين بالانجليزية ، بينما يشيع الثاني عند الألمان ، وهناك مصطلحات غربية ترادف فلسفة الدين ، ومنها: اللاهوت الفلسفي الذي يشابه مع مصطلح "الكلام الفلسفي "الذي استخدمه أبن النديم للاشارة على علم الكلام عند المعتزلة ويميل بعض الكتاب الأيرانيين إلى استخدام مصطلح "علم الدين" أو الدراسات الدينية كمرادفات للمصطلحات السابقة ليشمل علم الأجتماع ، علم النفس الدين ، فلسفة الدين وتاريخ الأديان "[3]

أما لفظ "جديد" للتمييز بين الكلام الجديد وبين الكلام التقليدي، فالكلام الجديد يضيف مسائل جديدة وله منهج وغايات تختلف عن الكلام التقليدي.

(1) ينظر، السبحاني، جعفر، مدخل للمسائل الجديدة في علم الكلام: ص6-8.
(2) ينظر، قراملكي، فرامز احمد، تحليل مفهوم التجديد في علم الكلام الجديد: ص18-23.
(3) حامد فتحي، علم الكلام الجديد المفاهيم والمنهج والموضوع: ص12.

لذلك ميّز عبد الجبار الرفاعي بين علم الكلام الجديد وبين علم الكلام التقليدي حيث قال : "إننا أمامَ عِلمين: علم الكلام القديم، وعلم الكلام الجديد، وليس عِلْماً واحداً، فعلى الرُغمِ من أنهم يشتركون في الأسم، لكنّ توصيف الجديد يفرق بينه وبين القديم بشكلٍ كبير، فهو وإن كان يشارك معهُ في بحث جُملةٍ من الموضوعات نفسِها، لكنهُ لا يُضيف موضوعاتٍ جديدة لم يعرفها علم الكلام القديم فحسبْ، بل إن طريقة بحثه ونتائجهُ ومراميهِ مختلفة، ذلك أن كلاً منهما لهُ مقدماتهُ المعرفية، ومنهجِ بحثه، وأدوات تفسيره، ومفاهيمُه المفتاحية، وكيفية رؤيتهِ للعالم"[1].

يرى الرفاعي انه ربما يُقال إنّ الاصرار على تسميةٍ دون أخرى لا يبدل من المحتوى شيئاً، لكن هذا الكلام غير دقيق، لأن كلُ تسميةٍ تفرِض سلطتها، التسمية بوصلة ترسمُ خريطة الطريقَ التي يسلكها الباحث. علم الكلام الجديد هو التسمية التي أتبناها. (علمُ الكلام الجديد مصطلح تم تداوله من قبل مجلة قضايا إسلامية معاصرة وأشاعته بالعربية، وأفردت له ولموضوعاته تسعة أعداد، هي 14-22 للسنوات 2001-2003، واستمرت هذه المجلة بدراسة مختلف موضوعاته في بعض أعدادها حتى العدد الجديد 69-70 الذي صدر عام 2018. وقد تم الأشارة لمطلح الكلام الجديد قبل المجلة من بعض الباحثين العرب، وبعد ذلك اتسع استعمالُه، حتى بدأ يتوطن المجالَ التداولي العربي بالتدريج)[2]، ويتخذ هذا الاستعمال كلُّ من يرى بعجزِ علم الكلام القديم، يذكر قصورَه عن الوفاءِ بالمتطلبات الاعتقادية للمسلمْ اليوم، ومن يدعوا لمفارقةِ ذلك العِلم، وبناء

(1) الرفاعي، عبد الجبار، علم الكلام الجديد والأشاعرة الجدد.

(2) المرجع نفسه.

علم كـلام بديل يكون جـديداً في مقدماتِه المـعرفية ومعناه ومـبناه ونتائجِهِ. ولمْ يكتف بذلك بـل يقول: لا أستـعمِلُ تعبـير علم الكلام الحديث؛ لأن "علم الكلام الجديد"، الذي انقضى على استـعماله أكثرُ من قرنٍ في كـتابات الباحثين المسلمين في الهنـد وإيران والبـلاد العربيـة، صـار مصطلحاً مستقراً في اللـغات الأرديـة والفارسية والعربية ينطبـق عـلى هـذا العـنوان لا عـلى غيره، وفحواه لا يتطابق مع مضمون علـم الكـلام الحـديث، وإن كـان يشـارك معـه في بعـض مدلولاته. إنّ تعبيرَ علم الكلام الحديث يلجأ إليه من يرى أنّ تجـــديدَ علـم الكـلام يتـحقّقُ بإعانته بمسائل وحجج جديدة، مع الاحتفاظ ببنيتِه التـراثية، وطرائقِ تفكيره، ولغتِه الخاصـة. لذلك لجئ هؤلاء إلى استخدام كلمة "الحديـث حـذراً من الدعـوةِ للـخروج على علـم الكـلام القـديم، واستـبدالِه بعلـم يستجـيب لإشبـاع حاجــة المســلم إلى رؤيــة توحــيديةٍ لا تكــرّر أكثـرَ المقـولات والجـدالات المـعروفـة عنـد المتـكلمـين قـديمـاً"[1].

وخلاصة الكلام في هذا الموضـوع كما يقـول عبد الجبار الرفاعي: أنّ (علم الكلام الجديد) هو محاولة للاجتهاد في علم الكـلام اليـوم، كـما اجتهـد مؤسسـو الفـرق الكلاميـة في المـاضي، فدونوا تصوراتِهم ومفاهيمَهم لأصول الدين المشتقة من عقلانيـة وعلـوم ومعـارف عصرهـم، فلماذا لا يجوز أن يجتهد علماء الإسلام في عصرنا لإنتاج تصـوراتهم في التوحيـد والمعتقـدات.و يستغرب الرفاعي ممن يصر على غلق باب الاجتهاد في الفقـه ومـازال لا يجـرؤ عـلى مغـادرة فتاوى أئمة المذاهب وفقهاء الأمس المعروفين، إذ إنّ من ينكر الاجتهاد في فـروع الـدين كيـف يقبل الاجتهاد في أصول الدين، الذي هو أبعد مدى وأعمق من ذلك بكثير.

---

(1) الرفاعي، عبد الجبار، علم الكلام الجديد واشكالية التسمية الجدد.

إن تجديد المسائل هي ولادة مسائل جديدة وبدوره ينتج أسئلة مستحدثة، مما يؤدي إلى تنمية وتطوير علم الكلام نفسه، وينتج ذلك تجديد في الهدف والأنتقال من الدفاع عن العقائد إلى تحليل حقيقة الإيمان ومجمل التجربة الدينية. كذلك تجديد في المنهج والأنتقال من المنهج الأحادي إلى مناهج متعددة في البحث الكلامي تشمل هذه المناهج التجربة ، البرهان ، والهرمنيوطيقا، والسيميائية، مضافاً إلى ذلك الحقائق التاريخية وظواهر النص[1] .

أما عند مرتضى مطهري فالكلام " هو علم يبحث في أصول الدين الإسلامي ويتوخى بيان ما هو داخل في أصول الدين وما هو خارج منها ويتعرض إلى بيان الأدلة التي يمكن من خلالها اثبات هذه الأصول ، ويتصدى للأجابة عن الشبهات والشكوك التي تثار ضد هذه الأصول "[2] يرى مطهري ان مسيرة المعرفة البشرية في تطور مستمر قد يمد منظومات معرفية بمعطيات علمية جديدة وقد يشعرها بتجاوز معطيات علمية أخرى وهذا ما يدعوها لرصد دائم لأسسها فكرية ومقوماتها المعرفية ، ومن هنا كانت دعوة الشهيد مطهري إلى ضرورة تأسيس كلام جديد ، لما لاحظه من اختلاف في كثير من المسائل الكلامية الجديدة عن المسائل القديمة، ومن اختلاف في كثير من الأدلة و البراهين الجديدة عن الأدلة والبراهين القديمة ، وقد صرّح: بهذا الأمر فيقول: (استحدثت شبهات جديدة في عصرنا لم تكن موجودة سابقاً، وقد حصلت على تأييدات علمية نتيجة التقدم العلمي الحاصل، كما ان

(1) الرفاعي، عبد الجبار، علم الكلام الجديد واشكالية التسمية الجدد:ص17-23.
(2) مطهري، مرتضى، الكلام: ط1، ص21.

الشبهات السابقة أمست في زماننا بلا موضوع، مع فقدان قيمة الحجج السابقة، من هذا المنطلق لابد من تأسيس علم كلام جديد)[1].

أجتهد مطهري في تقديم الإسلام بشكل عصري يستجيب لمتطلبات الواقع الذي يعيش فيه حيث جمع بين "الأصالة"و"المعاصرة" ثبّت الأصل وحارب الدخيل وعمل على نفض الغبار من الأصيل وابرازه بشكل عصري دون أن يفقد روحه أو يتلف مضمونه.

أيقن مطهري ماانتهى اليه علم الكلام التقليدي من جمود فكري في حين هذا العلم علم يرسخ العقيدة الإسلامية ويسعى إلى رد الشبهات والشكوك المتوافدة من الخارج فعمل على تحرير مقولاته من ذلك الجمود لتفعيلها بلغة راقية تعمل على تحريك العواطف والوجدان ، كما عمل على تحديث المسائل وتنقية الأصول مما شابهها من فهم خاطئ .

اما الأشكالات المعارضة للتجديد فترى انه لا يوجد هناك مبرر يستوجب لتأسيس علم كلام جديد فوق الكلام القديم، ويذهبون إلى أن: الكلام الجديد لا يختلف عن الكلام القديم سوى انه تم اضافة بعض المسائل وبعض الوضائف نتيجة ظهور شبهات جديدة، أو مرحلة جديدة من النضج الفكري لعلم الكلام[2] . وقد يذهب البعض إلى ان التجديد في مواضيع علم الكلام من أهم ما يميز المسيرة الكلامية وهناك تبدل في المركز المحوري التي تدور حوله القضايا الكلامية وتغيّر جذري حول الأبحاث سابقاً وحالياً وهذا ما يدعوا لفصل الكلام الجديد عن القديم، حيث يتم تبرير هذا الكلام .

---

(1) محمد شقيّر، دراسات في الفكر الديني: ط1، ص26
(2) المرجع نفسه، ص12

لا بد أن يكون القول بالأتساع المداري للأبحاث الكلامية وليس تبدل محوري للأبحاث، بأعتبار المحور موجود لاكن اتسعت دائرة الأبحاث فيه، وهذا المحور ليس ضيقاً بل يتسع لأبحاث جديدة ويمكن أن ينتج مداراً جديد تدور حوله الأبحاث[1].

وبحسب رؤية هذا التيار فأن تحول الجدل الكلامي إلى حقول معرفية جديدة تمتلك أنماط لغوية مختلفة يؤدي إلى محاكاة لغوية كلامية تناسب تلك الأنماط مما يؤدي إلى تغير في اللغة الكلامية وهذا" ليس مبرراً منهجياً للقيام بعملية فصل منظومي في بنية علم الكلام، بل هو أحد وجوه الجدة الكلامية التي تحكي عن تغيرات تحت أرضية على مستوى المضمون والمنهج وما سوى ذلك ؛ وعليه ليس من الصحيح جعل التجدد اللغوي ملاكاً للتجدد الكلامي"[2] ، اما من ناحية المبادئ لعلم الكلام القديم فقد أقرّ اصحاب هذا الأتجاه بأنه هناك مبادئ جديدة دخلت للأسس الكلامية لكن حسب قولهم (لكن لايعني هذا أنها الغت المبادئ السابقة بل يمكن القول انها غيرت بعض المبادئ أو اضيفت أما المبادئ الباقية فهي قد تكون العمدة في الأسسية الكلامية)[3].

يمكن القول مما سبق أن التعديلات التي حدثت لعلم الكلام كانت ضرورية لأن هذا العلم يتضمن جملة للمبادئ والمعارف الأخرى، فلا بد أن يكون التغيير من القاعدة وصولاً إلى رأس الهرم لا العكس وهذا ما يفرضه وضع التنمية الشاملة لعلم الكلام في سلم الأوليات الفكرية والثقافية، إن القطيعة في هذا المعنى أقرب،

(1) شقيّر، محمد، دراسات في الفكر الديني: ط1، ص16
(2) المرجع نفسه، ط1، ص19
(3) المرجع نفسه، ط1، ص19

لمعنى الامتداد، إنه امتداد دون وصاية، وقطيعة دون عقوق، إنها ليست الغاء للماضي؛ إنما رفض للتبعية الاتصالية زمانيا والنكوصية معرفيا. هو ارتهان المعنى للفهم، وارتهان النص للاجتهاد الإنساني وللراهن. إنه ليس كذلك توفيقا مسالما بين الماضي والحاضر. إنه انتقال هيرمينوطيقي بار بالماضي شغوف بالحاضر ومتطلع للمستقبل.

المبحث الرابع: نشأة علم الكلام الجديد وأسباب ظهوره

التجديد في معارف الدين أفكار تولّد، ومجموعة جهود معرفية ومناهج علمية جريئة تتراكم ، تندفع في بيئة تتوافر على العوامل والمقوماتِ الضرورية لنبت الأفكار وطروّها ، التجديد في علم الكلام ليس بدعاً ، بل هو مشروع تضافرت على احتضانه وتطويره مبادرات وجهود معرفية وعلمية ، أسهم فيها رجال أدركوا مشكلة التفكير الديني في الإسلام الحديث وقد تميزت فترة النصف الثاني من القرنِ التاسع عشرْ الميلادي حتى نهاية الربع الأول من القرن العشرين ، بالدعوة لأحياء علم الكلام وذلك ببعث طاقة الإيمان الساكنة في النفوس عبر التذكير بأصول الدين ، وايقاظ الفكر من حالة السبات ، كذلك أصلاح الأفكار المنحرفة وتعقيم وجدان الأمة من الأساطير والتأكيد على دور العقل والعلم في تفسير الدين.

هناك عدة عوامل ساعدت على قيام النهضة ومن أهمها حركات الأصلاحْ الديني التي ركزت على تخليص الدين مما وقع به من خرافات وبدع من صنع البشر على مر العصور ، ولقد ساهمت هذه المرحلة على بناء العقائد على اساسِ العقل والعلم الذي بدوره دخل مرحلة التجديد ومهد لظهور علم كلام جديد ، ونتيجة تأثر المسلمين بالنهضة الغربية حاولوا أن يعيدوا طرح سؤال النهضة لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ هذا الأشكال احتل أهمية وقيمة كبيرة في تشخيص العطل الذي لحق بالمسلمين من خلال مجموعة من المفكرين أمثال: رفاعة الطهطاوي (1801-1873) ، جمال الدين الأفغاني (1897-1838) صاحب رسالة الرد على الدهريين ، محمد عبدة (1905-1849) في كتابه رسالة في التوحيد ، عبد الرحمن الكواكبي (1902-1855) ، رشيد رضا (1935-1865) ...الخ حتى عصرنا هذا ،

لذلك يمكن القول أن التجديد لم يشمل المسائل الكلامية ، بل كافة الأبعاد المعرفية.

ظهر علمُ الكلام الجـديد للمرة الأولى عنواناً لكتـاب ألفـهُ شـبلي الـنعماني (1857-1914) الذي كان مـن مؤسـسي نـدوة العلـماء في (لكنـو) سـنة "1893" وهـي مؤسسـة دينيـة تهـتم بالتعليم الديني التقليدي ، وتعارض دراسة العلوم الحديثة.اذ لا يمكـن القــول بـأن النــعماني أول من أطلـق مصطـلح علـم الكـلام الجديـد الـذي أضـحى عنـوانــاً للاتجــاه الحــديث في اعـادة بنـاء علـم الكـلام ، لكـنه كـان أول مؤلـف يؤلـف كتـاباً تحـت هذا العـنـوان[1] .

شبلي النعماني أضمنَ في كتابه علم الكلام الجديد مسائل جديـدة مثـل : الـدين والعلـوم الحديثة، حقوق الإنسان ، مسألة الأنتحار ،حقوق المرأة ، الأرث ، والحقوق العامـة للشـعب ، بموازاة مباحث : وجود الـلـه ،المعاد ، النبوة ، التأويل ، الملائكة ، الوحي وغيرهـا ، لم يعـثر لـه على رأي في الوحي خارج سياق الكلام القديم ، أما في قضايا الأعتقاد الأخرى لم يكـن يفكـر في فضاء العقلانية الحديثة ، ولم يعالجها من منظور مختلف عن المنظـور التقليـدي . خاصـة ان وظيفة علم الكلام الجديد عند شبلي النعماني بقت دفاعيـة، لم يعيـد النظـر في مضـمونها، اذ يلبث علم الكلام في مقولات متكلمي الفرق القديمة، يفسرها ويعززها بأدلة جديدة، لم يعرف النعماني بقدرتها عالأستجابة والوفـاء ببنـاء رؤيــة توحـيدية بأسـتطاعتها أن تواكــب حيــاة المـسلم ومتـطلبـات العـقل والروح والقـلب في عالم نسيـجي متـشابـك مركـب[2] .

(1) الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد: ص151

(2) المرجع نفسه، ص26.

نستدل من ذلك أن شبلي النعماني شارح جديد لعلم الكلام القـديم وأن الـنعماني قـنص مصطلح علم الكلام الجديد من أحمد خان (1898-1817) .

محمد إقبال:

محمد إقبال اتخذ طريقاً آخر في تجديد علم الكلام من خلال كتابه الشهير تجديد التفكر الديني في الإسلام ومن خلال محاضراته الست التي القاها في مدارس الهند عـام 1928، حيـث حاول أن يضع لبنات اساسية لفلسفة دينية اسلامية)[1]

محمد إقبال حاول إزاحة علم الكلام القديم وبناء فلسفة بديلة للـدين لا تكتفـي بـذاتها وتثرى بما تتسعه من معارف وعلوم أخرى وكل ذلك من خلال كتابه "تجديد التفكـير الـديني في الإسلام"، مع الاخـذ بعـين الأعتـبار المـوروث في فـلسـفة الإسـلام ، وخـلافاً لمحــمد عبــدة الذي نهى عن الخـوض في الذات والقـدر والصـفات ، حيـث قال صراحــةً أننـي لا أحــب أن أتكلـم في هذا الأمر أكثـر من هذا ، والاّ لم أكـن من الصـابرين، ولخــضت في أعــمال القــدر مع الذيـن خاضـوا فـيه. محـمد اقـبال يبتدئ كتـابـه بقوله "ان التفكير الفلسفي ليس له حد يقف عنده ، فكلما تقدمت المعرفة ، وفتحت مسالك للفكر جديدة ، أمكـن الوصـول إلى آراء أخرى"[2].

ذهــب اقبــال إلى انــه بأمكاننــا الأســتخدام في مباحــث الــدين المــنهج العقــلي الفلسفي لتحليل الدين، والجــذور العمــيقة للأيمــان، وقـد احتـوى كتـاب تجديـد التفكير الديني لمحمد اقبال علامات لفلاسفة ومفكرين غربيين استعان بأفكارهم في تفسير الدين كظاهرة ايمانية ،اجتماعية ، وجدانيـة. مثـل: ديكــارت (1596-1650)، هيــوم (1711-1776)، لــوك (1632-1704)، برجــسون (1859-1941) ، نيــوتن

(1) الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد: ص104 .
(2) محمد اقبال، تجديد التفكير الديني في الأسلام: ط2، ص4.

(1643-1727) ، باركـــلي (1685-1753)، هـيغـــل(1770-1831)، راســـل(1872-1970)، اوغسـطيــن (354-430) ، شـوبنـــهاور(1788-1860)، دارون (1809-1882) ...الـخ ارتــكز اقــبال إلى مواقــف وفلــسفات الفـلاسفــة المـذكوريــن كـأدوات في تشخيــص التــراث وتمحيـصـه مـن الشــوائب ودراســة الـديــن بنـظـرة جديـدة تتـوافـق مـع متـطلــبات العـصـر الحـالي .

تعتبر دعوة أمين الخولي (1895-1966) من أهم المحاولات التـي دعـت إلى تجديـد علـم الكلام في العالم العربي من خلال الأجتهاد في العقائد، وقد رفض الخـولي في نقاشـه مـع الأزهـر حصر الأجتهادات في بعض العبارات [1] ورأى ان " التغيـير والتطـور سـنُّة شـاملة في الأصـول : العقائد والعبادات والمعاملات ، وفي هاتين الأخيرتين شريعة الإسلام هي انتخاب مـا يـراه أيسر عملاً وأصلح للبقاء "[2]

الخولي يعتبر التجديد حماية للدين، وجـعلـه مسـايـراً لتـغيـير الحـياة، بأستيعاب القديم وتجاوزه، ولزوم التـحرر من المـاضـي، والتقيّد به والتوقف عند حدوده التي وقـفت بطـبيعة الأمـور عنـد المسـتوى العـقلي والأجتـمـاعـي لأهـل هذا الزمـن، بـل لابـد مـن التجديـد مـن خلال ادراك الكليـات العـامة التي جـاء بهـا الإسـلام ، وتقــديم رؤيــة مسـتــنيرة لهـا وفــقاً لظـروف المجـتمع ومتـطلـبات الـواقـع.

يرى الخولي بأن التراثَ محـكومٌ بعـوامـل وظروفٍ خاصة مولــدة له تتنـاسب مـع لـوازم و مشروطـيات زمـانية ومكانية تلزمها كل حقبة تأريخية لذلك رفض أيّـة قـراءات لا تاريخيـة للتراثْ، التاريخ يتبدل ويتطور بحسب ما تمـليه عليه تلك المشـروطيات والضرورات.

---

(1) الخولي، أمين، مناهج تجديد: ص46.
(2) المرجع نفسه، ص46.

الخولي يحيل النزاع بين المتكلمين، وتنوع الأقوال وتغيرها في مواضيع (الذات والكلام الألهي والصفات والقضاءْ والقدر ، والأختيار والجبرْ ...الخ) إلى تغيير البيئات والزمان والمكان.

"كما تمحورت دعوة التجديد عند الخولي في التركيز على البعد الأجتماعي في الإسلام ، أي على البعد الدنيوي ، ولم يخض كثيراً في الأطار الغيبي للأسلام الآ بأعتباره دافعاً للحياة الدنيا ، وبدا له الإسلام محاولة اصلاحية لتنظيم روابط الجماعة الإنسانية ، وتنسيقاً للنفس البشرية في صور وجودها المختلفة ، من وجود فردي مستقل ووجود جماعي شامل ، على اختلاف أحوال الجماعات التي يندمج المرء فيها ، ويرى الخولي ان الإسلام لم يأتي في المشكلات الأجتماعية بغير الكليات العامة القابلة للتغيير في كل زمان"[1].

"لقد تخطى امين الخولي الدعوة لفتح باب الأجتهاد في الفقهْ وأصر على لزوم إدراج الأجتهاد للعلومِ والمعارفِ الأخرى ، واكّد على تطور العقائدِ واجب، وتعتبر دعوتهِ هذه من الدعوات الباكرة في دنيا الإسلام لبناء "علم كلام جديد" وذلك أن علم الكلام الجديد ما هو الاّ نوع من الأجتهاد في تغيير وتعليل الأعتقاد، طبقاً لما يتطلبه كل عصر ، حيث تصبح مهمة علم الكلام مثلما هي حماية ايمان الناس من الألحاد تكون أيضاً حماية ايمانهم من التوحش والتشدد والتحجر"[2].

كما أورد فهمي جدعان مصطلح علم الكلام الجديد في كتابه "أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث" ، سنة 1976 ، الذي عقده للحديثِ عن

(1) محمود محمد علي، أمين الخولي بين سلبية التقليد وابداعية التجديد: ص42.

(2) الرفاعي، عبد الجبار، "رائد الدرس الهرمنيوطيقي بالعربية : الشيخ أمين الخولي " ورقة مقدمة في مؤتمر الهرمنيوطيقا وفهم النص الديني : مقاربات في مناهج الفهم ع 62-63.

"التوحد المتحرر" ، وبواعث التفكيرْ الكلامي الجديد عند بعض المفكرين المسلمين " لقد أدرك بعض المفكرين المسلمين المحدثين اشكالية علم الكلام هذه ، فراحوا يبحثون عن علم كلام جديد ان أمكن القول- علم كلام يكون لتوحيد فيه وظائف جديدة ، ويكون علماً محرراً للأنسان ، وعلماً صافياً من الشوائب والأكدار . وان علماً تكون لهُ هذه الخصائص لقادر حقاً على أن يدفع بأصحابه إلى الأمام بحيث يجعل حركتهم مطلقة نشطة وحياتهم أبعث على الأمل والرجاء"[1].

أما ايران فقد ظهر مصطلح علم الكلام الجديد مع ترجمة كتاب شبلي النعماني ، الاّ أن الباحثون لم يتداولوه وقتئذ ، وان كان قد بدأ ظهور "أفقٌ جديد في التفكير الفلسفي والكلامي في آثار محمد حسين الطباطبائي وشروح تلميذه مرتضى مطهري ، حيث سعى الشيخ مطهري سعياً حثيثاً لأعادة تجديد علم الكلام بل سعى جاهداً لتجديد كل العلوم الإسلامية "فقد اشتغل على استنهاض الأمة وتطهير الأفكار من رواسب الأنحرافات الدخيلة عن الإسلام الأصيل وتقديم الإسلام بشكل عصري يستجيب لمتطلبات الواقع"[2].

من هنا يشدد عبد الجبار الرفاعي بأنه لا بد من ولادة علم كلام وذهب إلى أن (التجديد لا يتم في علوم الدين إلا من خلال فتحْ بابْ الاجتهاد في علم الكلام... علمُ الكلام الجديد ليس شعاراتٍ خالية من المعنى، أو صيحةً في فراغ، وليس أمراً مغلوطا، كما يزعم بعضُ "الأشاعرة الجدد"، بدعوى أنه لم يزحزح علم الكلام القديم، ولم يتجاوز الوعودَ والدعوات، وكأنه يُفهم علم الكلام الجديد على أنه

(1) جدعان، فهمي، أسس التقدم عند مفكري الأسلام في العالم العربي الحديث: ط3، ص195.
(2) بو علاق، محمد صادق، الشيخ مرتضى مطهري رائد تجديد الفكر الأسلامي: ط1.

علـمُ الكـلام القـديم نفسُـه مصحـوبـاً بـضجيـج)[1].هذا الكلام يعتبره الرفاعي مغلوط وغـير صحيح؛ لأنّ علم الكلام الجـديد حطـم شـيئاً مـن قيـود التقليـد في العقيـدة المترسـخة منـذ قـرون، وأرجع النظر بوظـيفة علم الكـلام التقليدية، فأنتقل بها من الدفاعِ المحضْ، بنـاءً عـلى مسلماتٍ اعتقادية نهائـية صاغـها أئمة الفـرق، إلى تفسير وفهـم وتحـليل حقيقـة المعتقـدات في ضوء معطيات الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع. كـذلك نُقـلَ مـن الخـلاف حـول حقيقـة "الكلام الإلهـي"، بوصـفها المسـألة المركزيـة في الكـلام القـديم، إلى دراسـة ظـاهرة الـوحي، بوصفها المسألة المركزيـة في الكـلام الجديـد، وأكتـشاف نطـاق بـديل لبحثهـا خـارج المدونـة الكلامية التقليدية. لأن موضوع "الكـلام الإلهـي" متـأخر رتبيـاً في بحثـه عـن "الـوحي"، إذ إنّ تقريرَ الموقف من حقيقة "الوحي الإلهي" هو الـذي يحـدّد حقيقـةَ "الكـلام الإلهـي" ويرسـم حدودَ تعريفه)[2].

أيضا مرتضى مطهري أهتم بعلم الكلام الجديد، وتعامل مع آثار مصطلحاته، ففي سـياقِ بحثـهْ عن وظيفة علم الكلام، يعين لـه مطهـري "وظيفتـين تتمثـل الأولى في دحـض الشـبهات الواردة على أصوله وفروعه، والثانية في بيان الأدلة على أصوله، يشـير إلى اقتصـار علـم الكـلام القديم عـلى هـاتين الـوظيفتين يعنـي غيابـه عـن الشـبهات المسـتجدة في عصرنـا فضـلاً عـن الشبهات الماضية أمست بلا موضوع في هذا الـعصر كـذلك وفّـر التقـدم العلمـي الكثـير مـن الأدلة والبراهين الجديـدة التـي لم يعهـدها العقـل سـابقاً أضـف إلى ذلـك الكثـير مـن الأدلـة المتداولة بالأمس فقدت قيمتها ،من هنا شدد على ضرورة تأسيس كلام جديد"[3].

(1) الرفاعي، عبد الجبار، علم الكلام الجديد والأشاعرة الجدد.

(2) الرفاعي، عبد الجبار، علم الكلام الجديد والأشاعرة الجدد.

(3) ينظر، مطهري، مرتضى، الوضائف الأساسية والوضائف الفعلية للحوزات العلمية: ص49.

أما أسباب ظهور علم الكلام الجديد فكانت بدافع أن علم الكلام القديم تأثر بالمنطق الأرسطي، فلم يتعامل المتكلمون في البداية مع الفلسفة وطرائق التفكتير عند الفلاسفة لاكن بعد ذلك اتخذوا المنطق الآرسطي كمسلمات أساسية في البحث الكلامي [1].

اتخذ المتكلمون من مقولات المنطق الآرسطي ومناهجه في الأستدلال حقائق نهائية منذ الترجمة إلى وقتنا هذا، حيث أن هذه الحقائق لا نقاش فيها. حتى مع تغيّر الأزمنة وظهور مشكلات وشبهات جديدة، كل شئ يتغير ما عدا آراء آرسطو لذلك بقى علم الكلام على منهجه وبنيته القديمة فأستوسعت مآسي الإنسان وقلقت حياته واهتزت منظومته المعرفية، "لم يعد المنطق الأرسطي يفي بمقتضيات حياته المتجددة، خاصة إذا لاحظنا أن هذا المنطق لا يهتم بالواقع، بل ترتبط الحقيقة لديه بتناسق المعطيات والمفاهيم فيها ولو كانت مخالفة بينها في الذهن، وإن كانت لا علاقة لها بالواقع" [2].

بعد عصر المتوكل العباسي «ت 247هـ/ 861م» تحرر التفكير في العقيدة في علم الكلام، وتعدّدت وتنوعت الآراء والمواقف الكلاميّة، ادى ذلك إلى توقف وإغلاق الاجتهاد الكلاميّ، كما تعطّل وأغلق الاجتهاد الفقهي، ثم "أصبح تقليد مؤسّسي الفرق شائعاً لا يختلفُ فيه الكلّ، على الرغمِ من الادعاء بمنع التقليد في جميع أصول العقائد" [3] ، لنصل إلى مرحلة الجمود على فرق كلاميّة تشكلت في ظرفها التّأريخي سياسياً أو ثقافيّا أو مذهبيّا.

---

(1) بدر العبري، «علم الكلام الجديد».

(2) النجار، عبد المجيد، «واقعية المنهج الكلامي ودورها في مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة»: ص162

(3) بدر العبري، «علم الكلام الجديد».

ظهـرت في نهـاية القـرن التـاسـع انبـثاق أسـئلة جديـدة وهي دلالة على استـفــاقة التّفكير الكـلامـيّ، وعـاودت الحـياة من جـديـد في عـلم الكــلام، مـع وجــود انــسداد أفقـيّ أيضـا سـاد العـالم الإسلامي ولّد هـذا الأنــسداد اغتــرابات متـباينــة، ونشــير إلى أهمــها: الاغتــراب الآرســطي، والاغــتــرابْ المــاورائيّ الميـتـافيــزيقــي، والاغتــراب اللاهــوتي، والاغتــراب الاجتـمـاعــي. أمّــا الاغتــراب الأرسطــي فهــو اغتــراب الآلــة، استـخدام ذات الآلة الأرسـطيّة للكـلام القـديم قبـل ألـف سنـة مـن حتّـى الـيوم ، مـع أنّ "المنطق الأرسطي انسـحب بالتّـدريج مـن الحيـاة العقليّـة، وتقوّضـت سـلطته عـلى الفلسفة الحديثة، وعجز عن مواكبة طرائق التّفكير للعقل الحديث" [1] ، الرّفـاعيّ يــرى أن هنـاك تنـاقضـاً بـين تقبل الآلة الأرسـطيـّة قديماً عــند العــقل الديــني، وهـي آلـة غـربـيّة مسـتوردة، مع رفـض هذا العقـل لـلآلة الـغربـيّة المعـاصـرة، حيث يرى انه من المـفـارقـة أنّ منـطق أرسـطو المـستعـار من الغــرب اليونـانيّ في المـاضــي، والــذي مــا زلنـا نتـعامـل مـع منــطقهِ بوصــفهِ مسـلمات نهـائـيّة؛ نجــد أشــدُّ المـدافعــينَ عــنه في عـالم الإسـلام هــم أنفــسهم أشــدّ المنـاهضــين للمــنطق والـفـلســفة والمــعارف الغـربيـّة الحـديثة المـعاصـرة، وكأنّ معـطيات الـعقل الّتي استـوردها الآبـاء من أوروبـا أمـس يحـرّم على الأبنـاء التّعاطي معها في صيغتها المتطورة اليـوم بعـد أكـثر مـن 2300 عاما على تأليف أرسـطو «ت 322 ق.م» لمنطقـه في أثينـا، لهـذا كـان "إسراف المتكلمـين في استعارة المنطـق الأرسـطي، وتوظيـف مفاهيمـه في صـياغة علـم الكـلام فـيما بعـد، والاعتماد عليه كليّا بوصفه مرجعيّة للتّفكير الكلاميّ؛ نجم عنـه تشـبّع التّفكـير الكلامـيّ بمنهج هذا المنطق، فانحرفـت وجهتـه، وراح يفـتش عـن عـوالم ذهنيّـة مجـردّة، بعيـدة

(1) ينظر. الرفاعي عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد: ص62

عن الواقع ووقائعه ومشكلاته، فتغلّبت بالتّدريج النّزعة التّجريديّة الذّهنيّة على المنحنى الواقعي في التّفكير الكلامي"، فحمل وجهتين سلبيتين: تجرّده عن الواقع قديما، وجموده على ذات الآلة في العقل الجمعيّ الدّيني في الزّمن الحالي.

ليتشكل وفق هذا الاغتراب الماورائي الميتافيزيقي، أو ما يسمّيه الرّفاعي بالاغتراب الصّراتي، وهو البحث عن صورة الله، أو ما يمكن تسميته في البحث ما بعد الله، فقد اغتربت كل فرقة كلامية في تشكيل صورة لله، وفي الوقت نفسه "يحتكرون صورة الله، بعد أن يرسموها في إطار مواقفهم ومقولاتهم الاعتقاديّة، وآفاق انتظارهم، مع أنّ وجود الله تعالى واحد أحد، لكن لا صورة له واحدة، والإنسان يرى الله على صورته"[1]، "وصورة الله هي أول ممارسة تأويليّة مارسها البشر، إذ اشتقّ أول البشر على صورتهم صورة لله، ثم استمر بنو آدم يصورون الله على صورهم المتنوعة" [2].

ولّد هذا الأغتراب تغييب الإنسان في علم الكلام القديم، كما أن المتكلمون لم يدرجوا مبحثاً للأنسان يتناولوا فيه حقوقه وحرياته وكرامته منزلته وقيمته وغاية وجوده بالنسبة لباقي المخلوقات. تجاهل علم الكلام كل ذلك وهو ما دعا لظهور علم كلام جديد .

(1) بدر العبري، «علم الكلام الجديد».

(2) بدر العبري، «علم الكلام الجديد».

المبحث الخامس: عبد الجبار الرفاعي

1- حياته وسيرته الفكرية : ولد عبدالجبار الرفاعي في 1954/7/1 في قرية (آل حواس)، التي ترتبط اداريا بقضاء الرفاعي،في محافضة ذي قار من العراق، حسب ما يشير اليه سجل النفوس المدون عام 1973، وهو تاريخ لايمكن التحقق منه، وذلك أن اهل الريف يومذاك لم يدركو الكتابة وعادةً مايعتمدون على تقويم محلي وعائلي وشخصي،تتحدد السنوات فيه طبقاً لما يحدث فيه من فيضانات أو أمراض وبائية ،أو مجاعات ، أو نكبات عائلية، وفي مثل هذا التقويم يتركز الأهتمام على السنوات ومواسم الزراعة والدت عبد الجبار الرفاعي تقول أن سنة ولادته هي "موحان الثاني"[1].

اليوم الأول من" تموز " الذي يشترك فيه مع العراقيين كافة من جيله ،ممن يجهل آبائهم تواريخ ولادتهم ،وقد أقترحت الجهات المسؤولة عن تنظيم الأحصاء السكاني اليوم الأول لمنتصف السنه كموعد شامل للمواليد المجهولة كافة وهذا ما حرّم عبد الجبار الرفاعي من معرفة برجه الخاص."آل حواس"تعتبر قرية صغيرة ،لايتجاوز عدد العوائل القاطنة فيها عشرون عائلة ،وتبعد حوالي 15كم عن قضاء الرفاعي في محافظة (ذي قار)، يمتهن أهل القرية الزاعة والرعي، وينحدرون من قبيلة بني"ركاب" ما خلا عائلة عبد الجبار الرفاعي فقد توطن جد ابيه البدوي "ناصر" في الريف، وهجر حياة الترحال في البادية للمرة الأولى بعد مصاهرته أحد شيوخ ألبو حمزة ،وواصل جده

(1) وهي تسمية تطلق لفيضان نهر دجلة، الفيضان الأول حدث عام1948 والثاني 1954 وذلك ما تشير اليه تواريخ فيضانات دجلة.

"تميم" العيش في القرية وفيما بعد والده.الرواية الشفهية لنسب عائلته تقول أن جد عبد الجبار الرفاعي كان بدوياً ينحدر من قبيلة معروفة في الجزيرة العربية هي "قحطان" وتمتهن هذه القبيلة الرعي وتربية المواشي والجمال.

أما تدين الرفاعي فقد كان يحمل روح الأم. إذ يقول:

تدين أمي غرس الإيمان في روحي[1]. اذ يبدأ يومنا بأستيقاظ أمي فجراً، وهي تتلو ترنيماتها اليومية "اللهم صلي على محمد وآل محمد ،أصبحنا وأصبح الملك لله، لا اله الا الله ،الحمد لله رب العالمين"[2].

رضع الرفاعي بتلك الترنيمة الصباحية أيمان ألأم الجميل اللذيذ، مثلما رضع حليبها عندما كان طفلاً، وكان يغفو بجوارها ويستفيق على نغم تسبيحها وتهليلها وتمجيدها ،أستلهم الرفاعي الدروس الروحية منها فهي بهذه التسبيحات تستقي مايسكر روحه وتشع على فؤاده وتهيمن على وجدانه ،هذه التجربة الدينية ظلت منبعاً يستقي منه تدينه فالأم هي من غرست ألمنحى الميتافيزيقي الروحي والأخلاقي في حياته ،والى نمط تدينها الفطري العفوي البرئ يعود الفضل في رسوخ ايمانه وتجذره ،ومقاومته لأي مجادلات، ومناقشات، أو مشاكسات ،أو قراءات تشكيكية ،من هنا نجد أن الإيمان مطمئن في قلب الرفاعي، في فضاء منيع، بعيداً عن شطحات عقله ومشاكساته الفلسفية، وأستفهاماتِهِ اللاهوتية القلقة والحائرة، فقد فشلَ عقلهُ في أن يطيح بأيمانه أو يقوضه أو يزلزله "مازالت أطياف أمي حاضرة لحظة أستيقاضي ،بالرغم من مضي أكثر من خمسين عاماً عليها "[3].

(1) الرفاعي، عبدالجبار، الدين والظمأ الأنطولوجي: ص47.
(2) المرجع نفسه، ص 48.
(3) المرجع نفسه، ص49.

أكمل عبد الجبار الرفاعي دراستهِ الأبتدائية في مدرسة المتنبي التي بقت محفورةً في ذاكرته ،لولا هذه المدرسة لمكث راعياً، ثم فلاحاً أمياً، أو جندياً في حروب صدام العبثية المزمنة لاحقاً.

عاش الرفاعي طفولته وفتوّته في القرية ،ثم أنتقل في شبابهِ في مدن وبلدان عديدة، أنخرط في التعليم الحديث، الأبتدائية والمتوسطة والثانوية والجامعية، ثم أنتقل إلى الحوزة في النجف ثم قم .أنتمى عبد الجبار الرفاعي لحزب الدعوة الإسلامي في النصف الثاني من سبعينيات القرن الماضي، في ضروف هي الأشرس والأعنف في ملاحقة حزب البعث الصدامي للدعاة ،ونهض بمسؤلية الحزب في مدينة الرفاعي، ثم أصبح عضواً في اللجنة المركزية للحزب في الكويت نهاية سنة 1983، ثم في قم سنة 1984، ثم أبتعد نهائياً عن التنظيم في منتصف الثمانينات 1985 بعد أن بدأ بأدلجة الدين والتراث يضمحل في وعيه، من دون الدخول في صراع أو معارك، وبالتدريج أبتعد عن العمل السياسي، وأنصرف إلى المشاغل الفكرية [1].

أنتقل عبد الجبار الرفاعي إلى الحوزة وهي المحطة الثالثة في حياته الذي يعتز بهذه التجربة ، التي بدأت 1978 ومازالت متواصلة على مدى ثمانية وثلاثين عاماً، حضر دراسة المقدمات وبعض السطوح في النجف ثم أكمل بقية دراسة السطوح والبحث الخارج في الحوزة العلمية في قم. تتلمذ على يد علماء وفقهاء معروفين، ففي المنطق والنحو والصرف والبلاغة والفقه واصول الفقه من المقدمات والسطوح على الشهيد الشيخ حسين جودة والشهيد الشيخ عبد الأمير الساعدي، والشيخ احمد البهادلي والشيخ هادي آل راضي والشيخ باقر الأيرواني والسيد احمد المددي.

(1) الرفاعي، عبدالجبار، الدين والظمأ الأنطولوجي: ص65.

ودرس بعض تجريد الأعتقاد في علم الكلام على الشهيد محمد محمد صادق الصدر، ودرس في الحوزة العلمية في قم بداية الحكمة على الشيخ باقر الأيرواني، ونهاية الحكمة على الشيخ غلام رضا الفياضي، والأسفار الأربعة على الشيخ عبد اللـه الجوادي الأملي. وتمهيد القواعد لأبن تركة، وفصوص الحكم لأبن عربي على السيد كمال الحيدري. كذلك حضر دروس البحث الخارج في الفقه لمدة ثمان سنوات في الحوزة العلمية في قم. وتتلمذ على يده المئات من طلاب الحوزة، وله دور كبير في نقل الفكر الأيراني التجديدي للعالم العربي.

أكتشف الرفاعي في الحوزة مسالك التراث ودروبه المتشعبة "ملكتني الحوزة مفاتيح التراث" [1].

أمتلك الرفاعي في الحوزة مفاتيح التعاطي مع المعارف التراثية حين تذوق فيها لذة النصوص الفلسفية والعرفانية ، وغموض وتلغيز بعض بعض مدونات أصول الفقه وهي ثلاث مراحل:

السطوح، المقدمات، البحث الخارجي، وتستوعب هذه المراحل دراسة الصرف والنحو والبلاغة وعلوم الحديث والتفسير والفقه وأصوله والفلسفة والمنطق وعلم الكلام والعرفان.

حياة الرفاعي الروحية والأخلاقية هي أثمن مايملكه من رصيد ،ويمكن التفريط بكل شئ الاّ التفريط بالأخلاق ،والإيمان ،والإنسانية حيث تعتبر ثوابت شخصيته الأبدية ،تفكيره وكل شئ في حياته يخضع للتغيير والتحول ،ذلك أن عقله لايكف عن التساؤل والمراجعة والتقويض والغربلة والنقد، لكن الضمير الديني عنده يتمثل في

(1) الرفاعي، عبدالجبار، الدين والظمأ الأنطولوجي: ص68.

عناصر ثلاث متضامنه (الإنسانية ،الأخلاق، الإيمان اذا اختفت احداهما اختفى الجميع. اي بمعنى لا أخلاق بلا انسانية، ولا ايمان بلا أخلاق، وكلما زادت خبرته بالنصوص الدينية أشرق ايمانه ،وتنامى حسه الأخلاقي ،وتعمقت نزعته الأخلاقية)[1] .

2- أهمية عبد الجبار الرفاعي في مجال الكلام الجديد في العراق

يعتبر عبد الجبار الرفاعي من أهم المفكرين ليس في العراق فقط بل في العالم العربي، لما يملكه من فكر تجديدي في مجال علوم الدين فقد أسس الرفاعي مركز(دراسات فلسفة الدين) في بغداد سنة 2003، في ظروف يصعب التفكير بهكذا مشروع في وقتها، وصرح بأن اهداف هذا المركز هي: دعوة للتسامح وارساء قيم الأختلاف وقبول الآخر كذلك إشاعة ثقافة التعايش والحوار بين الأديان والثقافات و تعميم الاجتهاد ليشمل حقول الموروث كافة، واستبعاد العناصر القاتلة والميتة، واستدعاء العناصر الحية منه ودمجها بالواقع،كما اكد الرفاعي على دراسة الدين والتراث في ضوء المناهج الحديثة للعلوم الإنسانية، وتطهير التدين من الكراهية والإكراه والإفشاء عن الأثر الهادف للفهم العقلاني الإنساني للدين في الإنماء الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي. تبنّي عبد الجبار الرفاعي الرؤى والأفكار التي تهدف إلى مواكبة العصر، وتعزز المصالحة بين المتدين والمحيط الذي يعيش فيه لبناء مجتمع مدني تعددي تسود حياته قيم التسامح والعيش المشترك.، والتثقيف على الحريات وحقوق الإنسان، وتجفيف المنابع التي ترسخ مفاهيم الاستبداد و الإفصاح عن الأبعاد العقلانية والأخلاقية والإنسانية والجمالية

(1) الرفاعي، عبدالجبار، الدين والظمأ الأنطولوجي: ص80.

والمعنوية المضيئة في الدين والتراث ،كما عمل على ترسيخ العقلية النقدية الحوارية وتجاوز العقلية المغلقة.

كما اشتغل الرفاعي على تنمية التفكير والبحث والأجتهاد في علم الكلام وفلسفة الدين، وكان لمركز دراسات فلسفة الدين من خلال منشوراته ونشاطاته دور كبير في هذا المجال وهناك نية لتأسيس كلية "فلسفة الدين" بعد توفر الأمكانيات والمتطلبات المادية والعلمية.

يعتبر الرفاعي مرجعاً للباحثين وطلبة الدراسات العليا لعلاقته الوطيدة بالكتب والمصادر التاريخية والتراثية والحديثة. يتواصل مع الجميع على الرغم من موقعه الأجتماعي لذلك وُصف من قبل المثقفين العراقيين والعرب بأنه لولب الحركة الثقافية، لامست أفكار الرفاعي الكلامية قلوب الجميع لذلك قررت بعض الجامعات العراقية استخدام كتابه (مقدمة في علم الكلام الجديد) كمنهج مقرر في الجامعة كذلك نجد اسم عبد الجبار الرفاعي عنوان لرسائل الماجستير والدكتوراه في العراق والجزائر والمغرب وباقي البلدان العربية.

3- آراءه في الدين:

يرى عبد الجبار الرفاعي أنّه بمعزل عن الدين لا يمكن إصلاح العالم الإسلامي والعربي ، و"كل بداية للتجديد في عالم الإسلام تتجاهل الدين تخطئ الطريق"[1]، فالدين لابد أن يفهم بصورة صحيحة لأن (اختلاف الناس في فهم الدين قد يؤدي إلى كونه عاملاً اساسياً في البناء وربما عاملاً اساسياً في الهدم ويرجع ذلك على حسب فهم الناس للدين)[2]، يؤسس الرفاعي فهمهُ للدين على اساس

(1) بدر العبري، «علم الكلام الجديد افكار وآراء».
(2) المرجع نفسه.

إعادة تعريف الدين، وإعادة تعريف الإنسان، وإعادة قراءة نصوص الدين في أفق العصر، وإعادة تحديد وظيفته في الحياة، والكشف عما يمكن أن يقدمهُ الدين للإنسان من احتياجات روحية وأخلاقية وجمالية، وما يترقبه الإنسان من عواطف ورفق وشفقة ورحمة يمنحها الدين للحياة، وما يلهمه للروح من سكينة، وللقلب من طمأنينة. وفي ضوء ذلك يعيد تعريفه الخاص للدين "بوصفه حياة في أفق المعنى؛ تفرضه حاجة الإنسان الوجودية لإنتاج معنى روحي وأخلاقي وجمالي لحياتِه الفردية والمجتمعية"[1]. التدين السلبي ينتج بعدم تجديد الدين، فيمكن "أن يكون التدين عنيفا حين لا يفهم الدين إلا بوصفه رسالة للموت، ولا تقرأ نصوصه إلا قراءة مغلقة عنيفة، ويمثله الأفراد والجماعات على أنه إعلان لحرب لا تنقضي على كل مختلف في المعتقد"[2]، لهذا لزوم تجديد الدين، وتجديده يبدأ من تجديد علم الكلام الإسلامي. وقد قسم الرفاعي التدين الى:

التدين العقلاني الأخلاقي: التدين العقلاني الأخلاقي هو ذلك النمط من التدين الإنساني الذي تمتلئ فيه الروح، ظمأً الكائن البشري للمقدس، فينشغل التدين بإشباع الحاجة الوجودية للكائن البشري، ذلك أن إشباعها يكرس بناء الروح، وإيقاظ الضمير الأخلاقي . وتلك وظيفة الدين العظمى في بناء شخصية الفرد وتمتين بنية المجتمع. إرواء ظمأ الكائن البشري للمقدس يشكل بنية أساسية متينة لحياة روحية وأخلاقية ملهمة للفرد والمجتمع"[3]، بنية ترتكز عليها العلاقات الاجتماعية الصالحة، وتساعد على بناء أمن عائلي وسلم ويروي مجتمعي، وتعمل على بناء

---

(1) الرفاعي، عبد الجبار، الدين والكرامة الأنسانية: ص11-12

(2) المرجع نفسه: ص11-12

(3) المرجع نفسه: ص106

أرضية ملائمة لعمليات الإنتاج والتوزيع والاستهلاك، النشاط الاقتصادي السليم، وخلق بيئة مناسبة للثقافة والآداب والفنون. وفي وتحفيز ظل حياة روحية سليمة وضمير أخلاقي يقظ يمكن إعداد إنسان مسؤول حيال الوطن، وأكثر وفاء للنظام العام، وأشد التزاما بتطبيق القوانين، ويسعى هذا النمط من التدين إلى حياة روحية ملهمة، ضمير أخلاقي يقظ، تذوق لجماليات الوجود.

التدين الرحماني: "المتدين الرحماني مرآةٌ تتجلى فيها صورة الرحمن، لذلك تكون الرحمة مقاماً أنطولوجياً سامياً في الحياة الروحية، إذ تشكل مكوناً لهويته الوجودية، فيتميز بها عن غيره من المتدينين"[(1)] . وهو مقام يتعذر على كل متدين أن يسمو إليه. الرحمة حالة نسبية، حضورها وتحققها على درجات، وبعض تعبيراتها أوضح ظهورا في التدين الفطري لدى عامة الناس الذين يكون تدينهم تدينا شعبيا، ولا تظهر في مراتبها العليا إلا نادراً.

التدين الشعبي: "التدين الشعبي تدين بريء، تدين يظهر فيه شيء من روح التدين الرحماني، تدين معروف في حياة الأفراد والمجتمعات" [(2)] ، يتوارثه الناس جيلا بعد جيل منذ عصر الرسالة. التدين الشعبي عفوي متصالح مع المؤسسات الدينية التقليدية والمرجعيات الفقهية فيها، متصالح وطرائق عيش المسلمين وطبيعة حياتهم، لا يجدون فيه تناشزا مع فنونهم الشعبية وفولكلورهم، ولا يشكل عبئا على علاقاتهم بمحيطهم، ولا يفرض عليهم سلوكا متشددا في علاقاتهم الاجتماعية بالمختلف في الدين أو المذهب أو الهوية أو الثقافة.

---

(1) الرفاعي، عبد الجبار، الدين والكرامة الأنسانية: ص111

(2) المرجع نفسه: ص116

التدين السياسي: "التدين السياسي يعني استغلال الدين للاستحواذ على السلطة والدولة والثروة في كل العصور، وهو موجود في أكثر الأديان المعروفة قديما و وحديثا"[1]. يرى الرفاعي ان سبب نشأ التدين السياسي الحديث في الإسلام هو بعد تحول الدين إلى أيديولوجيا سياسية، عندما أسس حسن البنا جماعة الإخوان المسلمين في الإسماعيلية بمصر تناسلت منها الجماعات الدينية في بلادنا. 1928، ثم أنتج التدين السياسي مرجعياته البديلة المختلفة عن مرجعيات الفقهاء للشأن الديني، فقد كانت أكثر مرجعياته غير متخصصة في علوم الدين، وكان تخصص أكثر مؤسسيه وقادته وكتابه خارج التخصص في الشريعة ومعارف الدين، ويكون المفتي فيه خارج معاهد التعليم الديني، ولم يتمرس في تطبيق المنهج العلمي الذي يستند إليه الفقيه في استنباط الفتوى.

4- آراءه عن الوحي:

يعتبر الرفاعي ان من يقدم تفسيراً جديداً للوحي خارج اطار علم الكلام القديم ويكون مؤمناً بمصدره الميتافيزيقي الغيبي هو من يطلق عليه المتكلم الجديد ويعتبر هذا التفسير ركناً اساسياً من اركان علم الكلام الجديد وتتفرع منه باقي الأركان، يفسر الرفاعي الوحي تفسيراً ديناميكياً وليس كقناة تمر منها كلمة اللـه للناس، بل يكون النبي متفاعلاً معها ومتأثراً ومؤثراً فيها، كما أن الوحي عند الرفاعي بعد الهي وبعد بشري.

5- آراءه عن الإنسان:

إن فهم حقيقة الإنسان وجوهره وطرق تحصيله للمعرفة كانت الشغل الشاغل لمعظم الدراسات الإنسانية والنشاطات الفكرية والجهود العلمية والعملية التي بذلها

(1) الرفاعي، عبد الجبار، الدين والكرامة الأنسانية: ص130

العلماء من مفكرين وعرفاء وفلاسفة ومتكلمين وسايكولوجيين على مر العصور، وكم من العقول انشغلت ونفوس أرهُقت سعياً وراء الوصول إلى حقيقتها ومن ثم استيعابها، والتي عبر عنها كثير منهم بالقول (إن الإنسان مسألة معقدة وشائكة تستحق التمعن ولا يمكن البلوغ إلى حقيقته ببساطة عبر الأبحاث العلمية السائدة والمتداولة لدى الجميع وبالتالي فهم يقفون أمام كائن يكتنفه الغموض وتغمره الضبابية ولا يتعاطون مع ظاهرة بسيطة) [1].

الطبيعة الإنسانية ملتقى الأضدادِ كما يرى الرفاعي، وابرز الاكتشافات التي يكتشفها الإنسان في حياته هي عجزه عن فهم نفسه فهماً دقيقاً تاماً، كاملاً، شاملاً، وعجزه عن اكتشاف الطبيعة الطبيعية الإنسانية وفهمها فهمًا علمياً تفصيلياً، أو كما يرى أبن عربي أن الإنسان هو الطلسم الأعظم والقربان الأكرم، الجامع لخصائص العاَلم، كما نبَّه قبله أبو حيّان التوحيدي إلى أن الإنسان أشْكل عليهِ الإنسان[2]، إلا أن التناقض الذي يقصده الرفاعي ليس بالمعنى المعروف في المنطق والفلسفة، بل هو ضرب من المفارقة ـــ التضاد والتناقض ـــ في الطبيعة الإنسانية، فليس هناك تمايز وانفصال بين الأضداد في وجوده ليختزن إمكان الإثبات والنفي معاً، والخير والشر معاً، أو يمكن أن يكون أحدهما في أية لحظة ما، ويمكن أن ينقلب في لحظة أخرى. ومن ثنائيات الطبيعة الإنسانية، الروح والعقل وما يترتب بوضوح في آراء الإنسان وسلوكه وقراراته، إذ تخفق غالباً محاولات الجمع بينهما في وعاء واحد، وآن واحد، وموقف واحد لامتناع السير في طريقين متوازيين في آن واحد، وذلك ما يحكيه

(1) واعظي، أحمد، الإنسان من منظور الإسلام: ط1، ص :11 .
(2) الرفاعي، عبد الجبار، الدين والكرامة الإنسانية: ص53 .

الاختلاف والتنوع في آراء ومواقف الفلاسفة واللاهوتيين والعرفاء في كل الأديان، إلا بعض الأفذاذ الذين اجتازوا هذا الاختبار الوجودي بنجاح للوصول إلى طور يستطيع العيش فيه دون أن يضحي بالعقل قرباناً للروح أو العكس[1]، استيعاب هذه الحقيقة وفهمها، دفع إريك فروم إلى القول بأن(الإنسان بطبيعته متناقض ومتأصل في ظروف وجوده، وهذا التناقض يلزم عن بحث مستمر لخلق حلول لمتناقضات جديدة)[2]. الأضداد والثنائيات في الطبيعة الإنسانية وتعدد قوى الإنسان المعرفية، العقلية والروحية والحسية، وما يترتب عليها بوضوح في آراء الإنسان وقراراته ومعرفته وسلوكه، أدت إلى تناقض متأصل في ظروف الوجود الإنساني ومعرفة ماهية الإنسان وحقيقته الوجودية، فالفيلسوف يرى علمه المفتاح الوحيد لمعرفة حقيقة الإنسان وماهيته، واللاهوتي يؤمن بأن ميدانه هو الميدان الوحيد الذي يهيئ له الوصول إلى هذه المعرفة، وعليه لا يمكن اختزال حقيقة وماهية الإنسان برؤية أحادية الجانب، لأنها تشبه عملية استنساخ نوع إنساني بجينات وراثية معدلة ومعدة فكرياً، خلافاً لما جبلت عليه طبيعة الإنسان، حتى شاع مفهوم جديد لعقيدة الخلاص عند الغرب، بصبغة دنيوية، يكون فيها الإنسان هو المركز ، بعد أن شوهت المنظومة الدينية نقاء مفهوم الخلاص الأخروي وصفاءه، وأصبحت الليبرالية الحديثة تدعوا إلى توحيد الجنس البشريّ خلف العولمة، أو الحريّة، أو الديمقراطيّة، أو حقوق الإنسان.

وخير مثال بيان ماركس المتطرف في إنسانيته الذي يمثل منظومة تهدف إلى "خلاص الإنسان عن طريق إنقاذه من الاغتراب ومن خسران نفسه" ، وهو نوع من الخلاص ليس نتيجة فعل أنعم به الله، بل نتيجة جهود الإنسان، ليجد السبيل إلى

(1) الرفاعي، عبد الجبار، الدين والكرامة الإنسانية: ص54 ــ 56 ــ 58 .

(2) الرفاعي، عبد الجبار، الدين والكرامة الإنسانية: ص59 .

كماله الخاص، يتتبع فروم جذر كلمة الخلاص **salvare** بعيداً عـن المعنـى الـديني للكلمـة في اللغة اللاتينية ومفردة **sal** أو **salt** (تعنـي الملـح). وقـد اسـتخدم الملـح "لحفـظ" اللحـم مـن التحلل، وبالمعنى الحرفي "يحفظ" الملح اللحم، وبتطبيق هذه المفردة عـلى الإنسـان، تحولـت إلى **salvation** والتي تعني أنه من الانحلال، وبهـذا ينقـذ، ويكـون "سـليماً معـافى" **healthy** وهو المعنى نفسه للمفردة الفرنسية **salut** والمفردة الإسبانية **salud** ، ثـم انتقـل المعنـى إلى المنظومة الدينية، فادعت البوذية أنها سـتُنقذُه مـن المعانـاة المتأصـلة في الـنهم ، والمسـيحية ستُنقذُه من "الخطيئـة الأولى"، وادعـت اليهوديـة أنهـا سـتنقذه مـن عواقـب العـيش الخطـأ وخصوصاً الوثنية [1].

الرفاعي يجد حداً وسطاً بين الخلاص الدنيوي الإنساني المُبتذَل ، والخلاص الـديني الناشـئ عن القراءة الخرافية والمتوحشة للنصوص الدينية التي تبـدِّد الإيمـان ، مـن خـلال الـربط بـين ضرورة إقتران "الإيمان بالإنسانية" اولاً ، لأنها نتاج حاجة العقل ومرجعيته لفهـم الـدين مـن جهة، والاعتراف بالذات الفردية للكائن البشري وتحفظ كرامتـه وحقوقـه البشريـة ، بـاعتماد العدل كقيمة عليا في الحياة، ومـن جهـة أخـرى يمثـل مرجِـع هـذا الاقـتران إلى الخـلاص مـن التفاسير والقراءات المتوهمة للنصوص الدينية المتوحشة التي تسلب لُبَّ لُباب الدين وقيمتـه ، ونبع تألّه الإلهة المتعددة المزيفة المسـتبِدة الحاجبـة لصـورة الإلـه الـرحماني الأخلاقـي، أمّـا الضرورة الثانية هي اقتران "الإنسـانية بالإيمـان" بِبُعـد روحـي لهـذه الحيـاة، لا يَشـعُر المـرء بصحبته بالضياع والاغتراب عن الـلـه ، وهذا البُعد غالبا مـا تتخـبط فيـه الصـور المُزيفـة بـين روحانيات زائفة لا تخلو من نوع من أنواع الارتياض العنيـف وإعتـزال الحيـاة، أو بمُمارسـات

(1) فروم، إريك، كينونة الإنسان: ط1، 154.

أشبَه بالسِّحر والشعوذة أو التسليم لمدَّعي إيقاد جَذوة الحياة الروحية الزائفة ، وأهم خصائص "الإنسانية الإيمانية" أن مفهوم الدين فيها ، ليس الدين المستَلَب في إنسانية الإنسان ، فالأول يكون فيه إيمانًا حُراً تقترِنُ به الحرية دائماً ، باعثاً في روحه الانبهار بالله وحَسب، مُكتسِباً مِناعةَ عن الانبهار بغيره، حرية تقترِن بوجود الإنسان وبخلق الله له ، خلافاً للثاني يكون الإيمان فيه مُقيَّداً بالاسترقاق والعبودية، فاقداً لكلِّ معنى حصانة ومناعة الإيمان الحُر[1].

يرى الرفاعي انه لا يمكن أن نفهم الدين قبل أن نفهم الإنسان أولًا، وحاجته لمعنى لحياته، وحاجته للكرامة والمساوة والحرية. إعادة تعريف الإنسان هو المدخل الصحيح لإعادة تعريف الدين وكيفية فهمه وتفسير نصوصه، بالشكل الذي يصير الدين فيه ملهماً للعيش في أفق المعنى. في ضوء فهمنا للإنسان نتحدث عن حاجته العميقة للدين الذي يفرض حضوره في كل عصر مهما اشتدت مناهضته ورفضه، ربما يحتجب الدين مؤقتاً إلا أنه لن يختفي من الحياة. "أن الإنسان غاية الدين،كل دين لا تكون غايته الإنسان ليس إنسانياً. جوهر إنسانية الدين حماية الكرامة، ورفض كل أشكال التمييز بين الناس.كل دين لا يحمي كرامة الإنسان ويصونها ليس إنسانياً. الإنسان وكرامته وسكينته وطمأنينته وإسعاده غاية ما ينشده الدين"[2] لذلك يُعرّف الرفاعي الإنسان بأنه "كائن عاقل، عاطفي، أخلاقي، ديني، جمالي، اجتماعي، تاريخي.، يتميز عن غيره من الكائنات في الأرض بـ: العقل، واللغة، والعواطف، والمخيّلة، وتذوق الفن والاستمتاع بالجمال، ووعي

(1) الرفاعي، عبد الجبار، الدين والكرامة الإنسانية: ص161ــ 162
(2) الرفاعي، عبد الجبار، كتاب الدين والكرامة الأنسانية.

الموت، والشعور بالزمان، والحاجة للأخلاق، والدين، وإنتاج الميثولوجيا، والرموز[1].

وهذا معنى أن كلَّ إنسانٍ واحدٍ في الوقت الذي هو فيه متعدّد، ومتعدّدٌ في الوقت الذي هو واحد. الإنسان لأنه الكائنُ الأكثر غموضًا والأعقدُ والأغربُ، والأشدُّ ألماً في هذا العالَم كما يرى الرفاعي .

6- آثار عبد الجبار الرفاعي [2]:

أصدر الرفاعي مجلة قضايا إسلامية، تعنى هذه المجلة بتجديد التفكير الديني، وكان رئيس تحريرها من 1994-1998 ،توقفت سنة 1998، أصدر بعد ذلك مجلة قضايا إسلامية معاصرة سنة 1997 ورأس تحريرها، وهي مجلة فصلية تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر، يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد - بيروت. صدر منها 75 عدداً، ومازالت تصدر منذ 25 عاما، يدير الرفاعي مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، وقد أصدر المركز أكثر من 300 كتابا، كذلك أصدر سلسلة كتاب: "قضايا اسلامية معاصرة"، ورأس تحريرها، وصدر منها أكثر من مائة كتاب في بيروت.

أطلق مجموعة كتاب: (فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد)، ورأس تحريرها، صدر منها ثلاثون كتابا مرجعياً في بيروت. وفي العراق أصدر سلسلة كتاب: (ثقافة التسامح) الدورية في بغداد سنة 2004، ورأس تحريرها، صدر منها عشرون كتابا. أصدر سلسلة كتاب: (فلسفة وتصوف) في بيروت، ورأس تحريرها، صدر منها عشرة

(1) الرفاعي، عبد الجبار، «مقالة إعادة تعريف الإنسان».
(2) الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد: ط2، ص219

كتب . أصدر سلسلة كتاب: (تحديث التفكير الديني) في بيروت سنة 2013، ورأس تحريرها،صدر منها خمسة عشر كتابا.

7- الجوائز [1]:

حاز عبد الجبار الرفاعي على جائزة الانجاز الثقافي االأولى للشيخ حمد للترجمة والتفاهم الدولي في الدوحة، على منجزه الفكري الرائد وآثاره في تأصيل المعرفة وثقافة الحوار وترسيخ القيم السامية للتنوع والتعددية والعيش المشترك، الدوحة - قطر 14 ديسمبر 2017، و الجائزة الأولى للبطريركية الكلدانية في العراق على أعماله الفكرية، بوصفها أهم انتاج فكري منجز في للعام 2020، وحصل على الدرع الذهبي للحركة الدرع الذهبي للحركة الثقافية بأنطلياس في لبنان، لدوره في إغناء المنجز الثقافي في العالم العربي، 2013.

اعترافاً بالمهمة التي نهضت بها في الاجتهاد والتجديد وتجديد التفكير الديني. وبوصفها الدورية الأهم المتخصصة في الأديان بالعربية، خصص «المعهد البابوي في روماه التابع للفاتيكان كتابه السنوي 2012 لمجلة قضايا إسلامية معاصرة، صدر الكتاب بالايطالية والانجليزية والفرنسية.

حصل على الجائزة الأولى على اطروحته للدكتوراه، في مباراة تنافست فيها أكثر من 200 رسالة واطروحة جامعية، 2009 والدعوة للوحدة والعيش سويا في فضاء التنوع والاختلاف، 2005 الجائزة الأولى لكتاب الوحدة الإسلامية في طهران على جهوده في الكتابة والنشر الجائزة الأولى للمؤرخ حسن الأمين في لبنان على منجزه المعرفي وجهوده الثقافية،.2003

(1) الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد: ط2، ص219

من آثار عبد الجبار الرفاعي المطبوعة:

- متابعات ثقافية: مراجعات وقراءات نقدية في الثقافة الإسلامية، 1993.
- المرأة والأسرة في الإسلام، 1993.
- ترجمة كتاب شرح المنظومة في الفلسفة الإسلامية للأستاذ مرتضى المطهري، في أربعة مجلدات، 1992-1993
- ترجمة كتاب: محاضرات في الفلسفة الإسلامية للأستاذ مرتضى المطهري، 1994.
- موسوعة مصادر النظام الإسلامي، في عشرة مجلدات، 1996.
- منهج محمد باقر الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، 1997.
- تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، 2000.
- مناهج التجديد، 2000.
- الفكر الإسلامي المعاصر: مراجعات تقويمية، 2000. محاضرات في أصول الفقه، في مجلدين، 2000.
- مبادىء الفلسفة الإسلامية، في مجلدين، 2001.
- جدل التراث والعصر، 2001.
- فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة، 2001.
- علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، 2002.
- مقاصد الشريعة، 2002.
- الاجتهاد الكلامي: مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد، 2002.
- ترجمة كتاب: العقلانية والمعنوية (بالاشتراك) للأستاذ مصطفى ملكيان،2005.

- ترجمة كتاب: التدين العقلاني، (بالاشتراك) للأستاذ مصطفى ملكيان، 2005. مقدمة في السؤال اللاهوني الجديد، 2005.
- التسامح ومنابع اللاتسامح، 2005. التسامح ليس منة أو هبة، 2006.
- تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية، 2010.
- إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، 2012، صدرت طبعته الثالثة 2019 بعنوان: الدين والنزعة الإنسانية.
- تمهيد لدراسة فلسفة الدين، 2014
- الدين وأسئلة الحداثة، 2015
- الايمان والتجربة الدينية، 2015
- الدين والظمأ الأنطولوجي، 2015، صدرت طبعته الثالثة 2019.
- الحب والإيمان عند سورن كيركگورد، 2015
- علم الكلام الجديد: مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، 2016
- الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم، 2017. الدين والاغتراب الميتافيزيقي، 2018، صدرت طبعته الثانية 2019.
- الشيخ أمين الخولي: الهرمنيوطيقي الأول في عالم الإسلام، 2020.
- مقدمة في علم الكلام الجديد، 2021.
- الدين والكرامة الإنسانية، 2021.

الفصل الثاني

أهمية التجديد في مباحث علم الكلام

المبحث الأول: مفاهيم وموضوعات علم الكلام الجديد

1- مفهوم الدين

يتمتع السؤال عن الدين في علم الكلام بأهمية كبيرة ، بينما لم يتداول في المؤلفات التراثية الأ لغوياً وقد انحصرت المسألة في سيادة التصور عن الدين بأنه الحقيقة المطلقة. لم يكن الدين ذاته محل بحث مستقل و كانت الكتب التراثية الكلامية تبدأ من اثبات النبوة لتبني عليها بعد ذلك الدين كحقيقة لذلك لم يخرج الدين عن ثنائية الحق والباطل، أما في علم الكلام الجديد يمكن تعريف الدين بمعايير مختلفة، فالبعض ينظر للدين من حيث فعاليته ودوره، والآخر يحاول بيان ماهيته، وهناك من ينظر للدين بأنه أمر شخصي له علاقة بصلة الإنسان بربه. ومن التعريفات التي تصنف وفق معيار الإيمان بالله وعدمه" التعريفات الشاملة للأيمان بالله والألحاد، حصر التعريف بالأتجاهات التي تؤمن بموجود فوق بشري، التعريفات التي تشمل الأديان الإلهية (التوحيدية وغير التوحيدية)، التعريفات التوحيدية" [1] ادخل علم الكلام الجديد مناهج جديدة لتعريف الدين تبعاً لتعدد زاويا التخصص التي ينظر إليها.

1-التعريف النفسي للدين: (وهي احاسيس وخبرات يتعرض لها الفرد في عزلته، يترجمها الفرد كعلاقة بينه وبين ما يعده الهياً) [2] مفهوم الدين في التعريف النفسي يشدد على أحاسيس الفرد ومشاعره، اضافةً إلى سلوكه وتفكيره، كما يمثل الدين بين الإنسان وطرف سامٍ.

1. ينظر، حسن يوسفان، علم الكلام الجديد: ص24-28
2. الحيدري، علي احسان، فلسفة الدين في الفكر الغربي: ط1، ص28

2-التعريف الأجتماعي للدين: "الدين مجموعة متماسكة من العقائد والعبادات المتصلة بالأشياء المقدسة ـ مميزة وناهية ـ بحيث تؤلف هذه المجموعة في وحدة دينية متصلة كل من يؤمنون بها"[1] من الواضح للعيان أن المنظار المستعمل في هذا التعريف يختلف عا هو مستعمل في التعريفين المذكورين آنفاً، حيث التركيز على المجموع دون الفرد، فضلاً عن إحلال، مفهوم المقدس بدلاً عن مفهوم الإله. وعند محاولة البحث عن سبب تضمين فكرة المقدس في تعريف دوركايم، أجد الإجابة في كتب علماء الاجتماع تتمحور في أن التركيز على فهم الدين يقوم على فكرة المقدس لا على فكرة الألوهية؛ لأن الألوهية ـ بحسب ما يرون ـ ليست أمراً مشتركاً بين الأديان، إذ توجد بعض الفرق من الديانة البوذية لا تؤمن بالألوهية، لذا كان التركيز على المقدس بوصفه سمة مشتركة بين الأديان، وهو ما يفتح المجال بشكل أوسع لعلماء الاجتماع كي يقارنوا بين المجتمعات الدينية.

ترى مدارس علم الاجتماع أن كل دين يشتمل على قسمين أساسيين: "هما العبادات، والعقائد فالقسم الأول يمثل مجموعة من المبادئ العملية التعبدية، والقسم لثاني يمثل مجموعة من التصورات الفكرية، يقسم الوجود في العقائد على مقدس وعادي (غير مقدس)، المقدس هنا ليس ضروريا أن يكون إلها مشخصاً، فقد يكون حيواناً أو نباتاً أو مظهراً من مظاهر الطبيعة أو صنماً، كما انه ليس من المحتم أن يكون أسمى في المرتبة الوجودية، وفي القيمة الاعتبارية مما هو غير

(1) النشار (علي سامي): نشأة الدين (النظريات التطورية والمؤلهة): ط1، ص 25

مقدس، فقد يكون الإنسان أسمى من المقـدس في بعـض المجتمعـات. أمـا العبـادات فتعبـر عـن طرائق عملية للملوك ينبغي أن يقوم بها الإنسان حيال أشياء مقدسة"[1]

2- مفهوم الوحي

احتل الوحي مكـانة مركزيـة في علمـي الكلام التـراثي والجديـد، ويختلـف تنـاول كـل منهـمـا لـه، ففـي التـراث لا ينفرد الوحي بتعريـف مسـتقل ومـن التعريفـات التراثيـة قـال الزُهـري انه سئـل عن الوحي فقال: "والوحـي مـا يـوحــي بــه اللـه تعـالى إلى نبـي مــن الأنبياء فيثبته في قلبـه، فيتكلـم بـه ويكتبه وهـو كـلام اللـه، ومنـه مـا لا يتكلـم بــه ولا يكتبه لأحد ولا يأمر بكتـابته، ولكنه يحدث بـه النـاس حـديثا ويبـين لهـم أن اللــه أمــره أن يبينه للناس وسيبلغهم إيـاه"[2]. وهناك تعريف آخر لمحـمــد عبــد العظيم الزرقــاني يقـول فيه: "هو أن يعـلم اللـه تعالى مـن اصطفــاه مــن عبــاده كـل مـا أراد اطلاعــه عليـه مــن ألــوان الهدايـة والعلـم، ولكن بطريقة سرية خفية غير معتادة للبشر" [3]

من الواضح أن التعريفات السابقة تدور حول ذاتها؛ إذ إنهـا تفترض وجود بيئة تؤمن بشكل مـن الـديـن يشـترك في الألوهيـة والنبـوة والوحــي ولم تعـد هـذه التعريفـات في عـصرنا كافية لتبـرير ظاهـرة الوحي، بعد تراجـع فـكـرة المعـجزة للنبـي بوصفهـا دلـيلاً عـلى صـدقه، وبـات البحـث عـن تعريفـات جديـدة لمفهـوم الـوحي ضـرورياً. كـما أن التعريفـات السـابقة لا تنفـذ إلى جـوهر فكـرة الـوحي وتقـف عنــد السـطح، وهـو مـا يلاحظ حتى بالمقارنة مع التعريفات الحديثة التي تدخل في بـاب الكـلام القـديم، مثـل تعريف رشيد رضا: "عرفان يجــده الشخـص مـن نفســه مـع اليقين بانه مـن قبـل اللــه

(1) الخشاب، احمد، الأجتماع الديني مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية: ط3، ص78-80.

(2) السيوطي، الأتقان، في علوم القرآن: الجزء1، ص160.

(3) محمود، عبدالرحمن عباس، «الوحي: انواعه كيفيته، والرد على منكريه»: ص523

بواسـطة أو بغير واسطة، والأول بصوت يتمثـل لسـمعه أو بغير صـوت، ويفــرق، بينـه وبـين الإلهـام بـان الإلهـام: وجدان تستيقنه النفس وتنساق إلى ما يطلــب عــن غـير شـعور منهــا مـن أين أتى، وهو أشبه يوجـدان الجوع والعطش والحزن والسرور"[1]

أمـا مـع عـلـم الـكلام الجـديد، فقد احتل مفهــوم االوحــي مكانـة رئيسـية مؤسسـة لمقولات وموضوعات عديدة، ولذلك أسهم كثير من الباحثين في الكلام الجـديد برؤى عديدة في الوحي، بدءاً من السيد احمـد خان، ومحمد إقبال، وكثيرين. ويجعل الرفاعي الإتــيان أو تبني مفهموم جديد للوحي هو إحـدى علامات تمييز المتكلــم الجـديـد عـن نظيره القديم، ويرى الرفاعي ان هذا المعيـار يبتني على اجتهاد جديد يقدمه المتكلم لبناء مفهوم للوحي، لا يكرر مفهـومهِ في الكلام التقليدي، وتفسيره للنبوة بوصفها ظـاهرة ميتافيزيقـة، وتحليــل لنوع الصلة الوجودية التي يعيشها النبي مع الـلـه، أما طبيعة الكلام الإلهي، ومبـان تشـكل النص القرآني، وتاريخ تدوين الآيات، وجمع المصحف، فكل ذلك وغيره من مبــاحث تتفـرع عن الكيـفية التي يفهم فيها المتكلم حقيقة الوحي وكيفية تلقي النبي له، وعلى هـذا يـرى الرفاعي أن كل قول جديد في علـم الكلام ينبغي أن يتأسـس عـلى بنـاء مفهمـوم الـوحي في افاق العقـلانية الحديثة ، ويتطلب ذلك فهماً ديناميـكياً للوحي، وليس فهـماً ميكانيكــياً. و بناءاًعلى ذلك، فإن تبني أو إحـداث تعريف جديد للـوحي شرط لـعـلــم الــكلام الجديـد، مثلـما أن لكل علـم شروطاً أساسـية أو بديهيات، وتعدد مفاهيم الوحـي في الكـلام الجديـد بين اتجاهات حاولت فلسفة الـوحي أو عقلنتـه، وأخــرى اعتمـدت تعريفـات لهــا أصـــل تــراثي.

(1) محمود، عبدالرحمن عباس، «الوحي: انواعه كيفيته، والرد على منكريه»: ص524.

كما يقدم محمد إقبال تعريفا فلسفيا عقلانياً للوحي، فيقول: «في شخصية النبي ميزة خاصة؛ فهو الكائن المتناهي الذي يغوص إلى أعماق حياته الروحية اللانهائية؛ حيث يتلقى من فيض الوحي الإلهي لا ليبقى هناك متأملا، وإنما ليطفو مرة أخرى ماعدا إلى أعلى بقوة دافعة جديدة، فيحطم القديم ويكشف عن توجهات جديدة. وهذا الاتصال بإسم الوجود ومنبع الوحي ليس مقصورا على الإنسان النبي وحده؛ حيث تبين لنا بالفعل الطريقة التي يستعمل بها القرآن كلمة «الوحي» صفة عامة للحياة، ولكن تختلف طبيعة هذا الوحي وخاصيته باختلاف تطور الحياة» [1].

يجعل هذا المفهوم من الوحي عملية ديناميكية بين المصدر الإلهي والمستقبل البشري، وليست عملية انتقاء بمشيئة إلهية فقط، بل هي استحقاق يكتسبهُ الإنسان حال تحقيقه شروط التلقي. ويردف هذا المفهوم عند إقبال إعادة تأسيس صورة جديدة عن النبي وعن الشريعة، وفهم جديد للنص القرآني، ما دام قد ربط بين شخص النبي واستحقاقه للوحي؛ فأصبح الوحي مرتبطاً بظروف هذا النبي وحياته ومجتمعهِ، ومن ثم تصبح الشريعة مرتبطة بهذه العوامل وهذه الظروف، ومع تغير العصور اللاحقة للنبي تتغير الشريعة، أو فهمنا لها، إن إقبال يوطن الوحي بظروف الأشخاص والمجتمع والتجربة الروحية، ويربطهُ بسياق حركة التاريخ، أي متأثر بحركة التاريخ وملائم لها.

لا يتبنى كل الباحثين في الكلام الجديد هذا المفهوم أو المفاهيم القريبة منه، فمصطفى ملكيان يعتمد على مفهوم مختلف، فيتناول الوحي بوصفه مصدرا إلهيا

(1) اقبال، محمد، تجديد التفكير الديني في الاسلام: ص206.

للمعرفة، ويستقصي الجـذور اللغوية لكلمـة «الوحـي» في القرآن الكريم، ومعانيها المتعـددة، ويستقر على تعريف للوحـي بأنـه: «الرسالة الإلهية الخاصة بالأنبياء»[1] .

وهـي رسالة ذات ميزات محددة، هي: الوضوح التـام مضــمون للنبـي ولعــامة النـاس، وجملـة مـن الآيات دلالة على صـدق النبـي، وهناك فـرق بـن الإلهام والوحي: فالأول لم يأت في القرآن بمعنى يتطرق إلى كونه مصدراً للمـعرفة، والثاني ليس المصدر الوحيد لمعرفـة النبـي، إلى جانبه مصادر المعرفة الحسية الأخـرى والإدراك الـحسي. ومصـدر المعــرفة هــذا واجـب للمـؤمن، فـ (من اللوازم الواجب عملها بقوانين المعرفة هو أن المؤمن لابد أن يكون على يقين تام بأن الرسل لهم اتصال بالسماء والوحي) [2] .

3- موضوع الإنسان.

من الأسباب التي دعت إلى التجديد في علم الكلام، هو عـقم الكـلام الكلاسيكي في مقابل الجديد، ذلك أنه أهمـل الإنسان في مباحث بحثه، نتيجـة النــزعة التجــريدية التي كانت تسيطر عليه آنذاك، مما أدى إلى نسـيان الإنسـان في الأدبــيات الإسـلامية، الكـلام القديم كان يهتم بالإنسان من ناحية الثواب والعقاب فقط، ولم يفرد له مبحثاً يتحدث فيه عن حقوقهِ، حرياتهِ، نمط عَيشهِ، وظائفه و علاقتـهِ مـع الآخـر، والسـبب يعود إلى أن المسلمون كان شـغلهم الشـاغل في ذلـك الـعصر هـو البحـث في مسـائل العقائد مثل: الإمــامة، حقيقـة الإيمـان، عـن القضـاء والقــدر، إثبــات وجـود اللــه، تفسـير معاني التوحيد، الصفات الإلهية، الآيـات المتشابهات ومعانـيها...الخ. فنتج عـن ذلك ظهور الصـراعات والحروب على المـستوى السـياسي وتشـكل الفـرق الكلاميـة في

---

(1) ملكيان، مصطفى، العقلانية والمعنوية: مقاربات في فلسفة الدين: ط1، ص82.

(2) ملكيان، مصطفى، العقلانية والمعنوية: مقاربات في فلسفة الدين: ط1،ص83.

المجتمع الإسلامي ليجادلوا بعضهم البعض، في العصر الحاضر وبعد هيمنة التيارات الإنسانوية، كان لا بد للدرس الديني من أن يمتثل لهذا الجو السائد، وينتقل محور البحث في الدراسات الدينية من الله إلى الإنسان أن بعض علماء الأديان تبنوا أن ما يحدد مجال الدين ويرسم حدوده هو (توقعات الإنسان)، وليس (النصوص الدينية). وعلى حد قول بعضهم كان الإنسان في فترة من الفترات يرى أنه يقدر على تأمين حاجاته من النصوص الدينية، ولأجل ذلك ظهر في التراث الديني كتب من قبيل (طب الرضا) (وطب الصادق)، وبعد تهتك توقعات الإنسان تغيرت نظرته إلى الدين، وضاقت المساحة التي يمكن للدين أن يتكلم فيها ويبدي رأيه"[1]. وفق هذه النظرة ابدى الإنسان اهتمام اكبر بتجربته للأمور الدينية والقدسية، كما أن بعض الملحدين يبدون اهتمام للأنسان على حساب الإيمان بالله وعالم ما وراء الطبيعة لم يجدوا ما يتعارض مع تطلعاتهم فيما يخص التجربة الدينية.

أن الحقوق المصرح بها في ميثاق حقوق الإنسان بمعانيها ومفاهيمها الجديدة لم ترد بكل تأكيد في نصوص الأديان الابراهيمية، ولا يتسنى استنباطها بنحو منهجي من تلك النصوص. فهذه الحقوق عبارة عن أشكال خاصة من الضمان الحقوقي لكرامة وحرمة الإنسان الذاتية في عصر (الحداثة) لها جذورها التاريخية، وهي حصيلة التحولات التاريخية – الاجتماعية لانتقال الإنسان من الحياة التقليدية إلى الحياة الحديثة. "ومن الواضح جداً أن هذه التحولات التاريخية ـ الاجتماعية لم تكن في عصر ظهور النصوص الابراهيمية تعنى هذه النصوص بمعالجة قضية حفظ الحرمة والكرامة الإنسانية، وصياغة حقوق معينة لتحقيق هذا الهدف"[2].

(1) ينظر، ملكيان، مصطفى، كلام جديد: ص22-31

(2) شبستري، محمد مجتهد، تأملات في القراءة الأنسانية للدين: ط1، ص165.

أن الالتزام بمبدأ (العدالة) من منطلق غير ديني، لا يلغي مبدأ سيادة البشر على تدبير حياتهم، ولا مبدأ الحرمة والكرامة الذاتية لكل إنسان بوصفه فرداً حراً ومسؤولاً، ولا بنود حقوق الإنسان التي تضمن هذا المبدأ حقوقياً، بل إنه بحسب اقتراحات بعض الفلاسفة "في مضمار العدالة، يؤسس لهذه الحقوق، فإن الالتزام بمبدأ العدالة من منطلقات دينية ومن باب الامتثال الأوامر الله لا يلغي كذلك تلك المبادئ والحقوق" [1].

أما بخصوص كيفية تنظيم العلاقات الإنسانية والالتزام بالحقوق الاجتماعية والسياسية وحقوق المواطنة (حقوق الإنسان، لعام 1948)،" يبدو أن في الإمكان الالتزام بالأوامر والنواهي الإلهية وبحقوق الإنسان، في الوقت نفسه. الأوامر والنواهي الإلهية في باب العدالة وكافة المبادئ الأخلاقية الأخرى، ليس لها حقيقة سوى التأييد الديني لتلك الأصول الأخلاقية القائمة بين البشر. في نصوص الأديان الابراهيمية لا يؤسس الله لـ(أصول وأسس أخلاقية) إنما يصدق ويؤيد الأصول والأسس الأخلاقية الموجودة بين البشر"[2]، ويجعلها (مطلقة) لينقذها من مهلكة (النسبية الأخلاقية الباطلة). ولهذا الأوامر والنواهي الإلهية لا تتعارض مع حقوق الإنسان. وقد سعى بعض المجددين الإسلاميين إلى اقامة مبدأ كلامي فقهي ، لا أساس له في إطار المعنى الحقوقي للسيادة والحكم يفيد أن (الحكم لله) ويكون الركيزة لكافة المواد الأخرى في دساتير البلدان الإسلامية.

(1) شبستري، محمد مجتهد، تأملات في القراءة الأنسانية للدين: ط1، ص170.

(2) شبستري، محمد مجتهد، تأملات في القراءة الأنسانية للدين: ط1، ص170.

فالإنسان هو ذلك اللغز الكبير والمعجزة الكبرى والمعنى الحقيقي لهذا العالم، الـذي لم تتوقع الملائكة بأن يسود على كل شيء حتى عليهم، كما تـدل عليـه بعـض الروايـات التـي أوردها الطباطبائي في بحث روائي عند تفسيره لقوله تعالى (اني جاعـل في الأرض خليفـة)[1]، "فظاهر قولـه تعـالى إطـلاق الخلافـة حتـى عـلى الملائكـة كـما يؤيـده أيضـا أمـرهم ثانيـا بالسجود، ويوجب ذلك خطوراً في قلوب الملائكة، حيث إنهـا مـا كانـت تظـن أن موجـودا أرضياً يمكن أن يسود على كل شيء حتى عليهم، ويدل على هذا المعنى بعض الروايـات"[2]، ويـذكر أيضـاً الطباطبـائي في نفـس سـياق آيـات الخلقـة والسـجدة لآدم رأيـاً آخـر يقـول فيه: "وربما المراد بآدم في آيات الخلقة والسجدة آدم النوعي دون الشخصي ... مـن حيـث انتهاء خلقه إلى الأرض، ومن حيث قيامه بأمر النسل والايـلاد سـمي بـآدم، وربمـا اسـتظهر ذلك من قوله تعالى)لقد خلقناكم ثم صورناكم ثـم قلنـا للملائكـة اسـجدوا لآدم)[3]،فالآيـة لا تخلو عن إشعار بأن الملائكة إنما أمروا بالسجدة لمن هيأه اللـه لهـا بـالخلق والتصـوير وقـد ذكـرت الآيـة أنـه جميـع الأفـراد لا شـخص إنسـاني واحـد معـين حيـث قـال: (لقـد خلقنـاكم ثـم صـورناكم)، وهكـذا قولـه تعـالى: (قـال يـا ابلـيس مـا منعـك أن تسـجد لمـا خلقتُ بيدي)[4]، إلى أن قال: (قال أنا خيرٌ منه خلقتني من نار وخلقته من طـين)[5]، إلى أن

(1) سورة البقرة: 30 .
(2) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن:ج1 ،ط1، ص124 .
(3) سورة الأعراف: 11 .
(4) سورة ص: 75.
(5) سورة ص: 76.

قال:(فبعزتك لأغوينهم أجمعين الاّ عبادك منهم المخلصين) [1]، "حيث أبدل ما ذكره مفردا أولاً من الجمع ثانياً"[2] .

أضـف إلى ذلـك أن "ثمـة إلحـاح واضـح في الأديـان السـماوية ولاسـيما الـدين الإسـلامي الحنيف، على معرفة النفس وضرورة تهذيبها وتطهيرها، ووفقاً لـبعض التعـاليم الدينيـة، فـإن معرفة النفس هي السبيل الآمن والأمثل لفهم الحقيقة المطلقة، أي الوجود" [3]، وثمة روايـات تؤكد هذا المعنى من قبيل حديث "من عرف نفسه فقد عرف ربَّه"الوارد عن الرسول الكـريم صلى اللـه عليه وسلم، وورد عن الإمام عـلي عليـه السـلام أنـه قـال: " معرفـة الـنفس أنفـع المعارف" ونال الفوز الأكبر من ظفر بمعرفة النفس»، وقد وردت هذه الأحاديث في كتب أهل السنة والشيعة"[4].

إلا أنّ ازدياد تكثُّر مصادر معرفة الإنسان، ورواج مختلف اتجاهات وفروع العلم الإنساني والديني والفلسفي لفهم الإنسان وحقيقته أصبحت هي المشكلة، فبدلاً من أن توضِّح وتكشف فكرتنا عن الإنسان وحقيقته زادتـه فـوضى وغموضـاً، أضـف إلى ذلك تعدد وتنوع أدوات الإنسان المعرفية وكيفية موازنة هذه القوى الإنسانية التـي يمتلكها بحيث لا تطغى إحداها على الأخرى، لبلوغ مستوى الإنسان الكامـل حسـب مصطلح الصوفية والعرفاء، أو الإنسان الرحماني كما يطلق عليه الرفاعي. (المشكلات تتغير وتتنوع في كل عصر ومجتمع وهي بـدورها تحـرك حـواراً فكريـاً بـين مفكـري ذلـك الـعصر، وتكـون مشـاركة المفكـر أو الفيلسـوف بقـدر ذلـك الحـوار الفكـري

(1) سورة ص: 82 ــ 83.
(2) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن:ج4 ،ط1، ص 147 .
(3) الواعظي، الإنسان من منظور الإسلام: ص 12.
(4) الواعظي، الإنسان من منظور الإسلام: ص 12.

سواء كانت مشاركته سلباً أو ايجاباً لحل المشكلة... وهكذا يوجد المفكر بقدر وجوده في مشكلات عصره وفي حوار عصره)[1]

لهذا كان الإنسان أحد الموضوعات المهمة في أبحاث الكثير من الفلاسفة والمفكرين في كل عصر وشغلهم الشاغل لمعرفة ماهية الإنسان وطبيعته، وتحديد أدواته المعرفية، تنوعت فيها مناهجهم ومشاربهم الثقافية والاجتماعيّة ، مثلاً شَرَع الفلاسفة للبحث عن ماهية الإنسان وكينونته من خلال إيجاد صفة مشتركة وعُليا لفصلهِ عن باقي الكائنات، ولم يحتكر ذلك تعريفٌ واحد بل تعدَّدت التعريفات والقِيَم.

4- موضوع الإلهيات:

يعتبر موضوع الألهيات من المواضيع المهمة والأساسية في علم الكلام القديم، وقد استعملهُ المتكلمين للدفاع عن العقائد المذاهب الإسلامية ضد الآخر، لكن بعد ظهور الأسئلة الحديثة كان لابد من التجديد في المسائل، حيث انطلق المتكلمون الجدد إلى تجاوز الغايات القديمة لهذا العلم والتي تتلخص في الدفاع عن العقائد إلى تحليل حقيقة الإيمان ومجمل التجربة الدينية، حيث يسعى المتكلم الجديد إلى " إعطاء نظام ونسق متماسك لمجموعة تعاليم النصوص المقدسة والدين والمذهب الذي ينتمي إليه"[2] وبهذا تكون مهمته الأساسية هو تنظيم القضايا الدينية والأعتقادية بأعادة صياغتها داخل منظومة معرفية متناسقة، بعد ذلك يقوم بشرح هذه المفاهيم والتعاليم واقامة البراهين عن القضايا الدينية، فالدفاع عند المتكلم الجديد يسبقه فهم وشرح على أسس ومناهج ورؤى جديدة للقضايا الإلهية " ينطلق المتكلم

(1) الحكيم، سعاد، أبن عربي ومولد لغة جديدة: ط1، ص 37.
(2) ملكيان، مصطفى، علم الكلام الجديد مدخل لدراسة اللاهوت وجدل العلم والدين: ص461

الكلاسيكي لأثبات قضيتهِ وصدقها ومطابقتها مع الواقع، بينما يلجأ المتكلم الجديد إلى الـدفاع البراغماتي الذي يبحث عن آثار الأعتقاد بدءاً من صدق وكذب القضـية، ويقـيس الأعتقـاد بما يرتبه مـن آثـار" [1] لم يكـن بمقـدور المـتكلم الجديـد مواجهـة المشـككين واللادينيـين بمنطـق المتكلمين القدماء وخاصةً اذا كان المشـكك يملـك معـارف علميـة ونتـائج علـوم تتنـاقض مـع الرؤية الموروثة للدين لذلك كان من الضروري تحويل آلية الدفاع.

5- الفرق بين فلسفة الدين والكلام الجديد

فلسـفة الـدين "مصطـلح بـدأ استـــخدامه منـــذ زمـــن هيــجل (1770-1831م) الفـيلســوف الألمـاني المشـهور، وقـد استـخدم هذا الـتعـبير للإشـارة إلى مجــموعـة من المحـاضـرات التـي تــدور حـــول الديــن"[2] ، ومنـذ ذلـك التـاريخ بـدأ اسـتعمال هـذا المصطلح للتعبير عن مثل هذه الأسئـلة التي تطرح حول الدين. وقد طوتْ هذهِ العبـارة منذ اختراعـها حتى يومنا هذا الكثير من التغـيرات الفكريـة وصـارت الآن تـدل عـلى، أو على الأقل تستخدم في: "التفكـير العقلي والفلـسفي حول الــديــن" [3] "تتــناول فلسفــة الدين أسـئلة تتــعلق بأمكـان معرفـة وجـود اللــه، ومعرفـة صــفاته، وكيــفية تحديـد العلاقة بين اللـه والعالم، وكيفية فهـم طبيعـة اللــه (ماهيتـه)، وطبيعـة اللغـة الدينيـة . بالأضافة إلى أسئلة تتعلـق بمعنـى العبـادة الدينيـة، ودور الإيمـان فيهـا، وعلاقـة الأخـير

(1) ملكيان، مصطفى، علم الكلام الجديد مدخل لدراسة اللاهوت وجدل العلم والدين: ص460
(2) يوسفان، حسن، دراسات في علم الكلام الجديد: ص33.
(3) يوسفان، حسن، دراسات في علم الكلام الجديد: ص33.

بالعقل"[1] كما تبحث فلسفة الدين في القضايا المشتركة بين الأديان مثل المعجزة، التعددية الدينية، مشكلة الشر، الحياة بعد الموت.

"نظّر بعض الباحثين في الدين على التمايز بين فلسفة الدين وبين اللاهوت (**theology**) (الكلام بحسب المصطلح الإسلامي)"[2] . ويرى آخرون أن فلسفة الدين هي شكل متطور من اللاهوت وصل إلى مرحلة التكامل" [3]. الفرق بين فلسفة الدين والمتكلم الجديد هو أن الباحث أو فيلسوف الدين ليس بالضرورة أن يكون متديناً، على عكس المتكلم أو اللاهوتي كذلك لا علاقة لفلسفة الدين بأيمان الباحث، ذلك أن فيلسوف الدين من المفترض أن يكون محايداً في تحريه عن الموضوع وما يؤدي اليه العقل، بينما اللاهوتي أو المتكلم مهمته الدفاع عن العقائد ورد المشككين، ولا يتوقف تفكير فيلسوف الدين عند سقوف أو حدود معينة.

فيلسوف الدين باحث يتحرى الحقيقة كأي باحث في علوم الفلسفة ربما يكون فيلسوف الدين مؤمناً مثل ايمانويل كانت، كيركيجارد، بلاتينغا، وقد يكون ملحداً أ ولا أدرياً، يقول جون هيك "فلسفة الدين ليست وسيلة لتعليم الدين، وفي الحقيقة لا ضرورة لتناولها من منطلق ديني" [4] تعتبر فلسفة الدين من الفلسفات المضافة مثل فلسفة التربية وفلسفة القانون وفلسفة العلم. علم الكلام الجديد يتفق مع فلسفة الدين في مسائل البحث وفي المناهج الحديثة لكنهما يختلفان في الغاية ، فالأول يهدف إلى اضافة مسائل جديدة واعادة دمج الدين في الحياة المعاصرة بما يتلائم مع متطلبات الواقع.

---

(1) الرفاعي، عبد الجبار، الإيمان والتجربة الدينية: ط1.
(2) يوسفان، حسن، دراسات في علم الكلام الجديد: ص33
(3) يوسفان، حسن، دراسات في علم الكلام الجديد: ص33
(4) جون هيك، ص3

المبحث الثاني: آليات التجديد في علم الكلام الجديد عند الرفاعي

1- التجديد في اللغة.

يرى عبد الجبار الرفاعي ان من الأسباب التي دعت إلى التجديد في اللغة هو "الجمود الذي لحق باللغة في التراث القديم، حيث دخلت اللغة في حلقة تكرارية تكررت فيها المعاني والدلالات لذلك أصبح من الضروري تجديد اللغة وعبور تلك الطبقات الدلالية المتراكمة واستلهام روح ومقصد المعنى المحجوب الذي يتوعد به النص المقدس" [1] ان التمسك في اللغة واقتداء المتكلم بسابقيه أنتج ركود في المواضيع والمحتويات وركوداً في الفكر اللغة. ان التجديد في اللغة عند عبد الجبار الرفاعي يكون بالأنتقال من "لغة الغموض والضبابية التي كانت سائدة عند المتكلمين التقليديين إلى لغة حديثة مفهومة تلامس الواقع الإنساني وحياته اليومية"[2] وذهب الرفاعي إلى أن رهان الدين تحول إلى الحاجة لبناء فهم جديد عن المعتقد، وعن انعكاسه على حياة الإنسان، أما وظيفة الدفاع فأصبحت لاحقة لوظيفة الفهم، وان تغيرت التسمية سيبقى هاجس الدفاع مستمراً في بعض الأجتهادات السطحية.

2- التجديد في الغاية:

يرى عبد الجبار الرفاعي بأن التجديد في الغاية: "يعني تجاوز الغايات المعروفة لهذا العلم، التي تتلخص في الدفاع عن المعتقدات، إلى تحليل حقيقة الإيمان ومجمل التجربة الدينية"[3] حيث يسعى علم الكلام الجديد إلى توضيح وإظهار

(1) راضية نوري، وفاء قطران، علم الكلام الجديد عند عبد الجبار الرفاعي: ص26
(2) راضية نوري، وفاء قطران، علم الكلام الجديد عند عبد الجبار الرفاعي: ص26
(3) الرفاعي، عبد الجبار، تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية: ص42

المفاهـيم الاعتقادية بالصورة المناسبة التي يكون بمقـدورها اسـتيعاب واحتـواء المضـمون إلى أبعد الحدود ونقله بأمانةٍ ودقةْ، وبالتالي تقليص وتقليل الأخطاء والاشتباهات التـي يمكـنْ أن يسببهـا سوء أو عجز الخطاب والعرض الكلامي، كـما يسـعى إلى إثبـات المفـاهيم الاعتقاديـة وإقامة الأدلّة والبراهين عليها من خـلال توظيـف مختلـف أنـواع الإثبـات المنطقيـة والمعتـبرة قياساً واستقراءً و على المستوى العقلي أو النصّي أو التاريخي أو التجريبـي ومـرور المشـكلات والشبهات الموجـهة إلى المعتقدات الدينية والمذهـبية. كما أن هناك غايات اخرى يسعى علم الكلام الجديد لتحقيقها ومن أهمها

3- العناية بالإنسان وكرامته وحرياته وحقوقه:

بحثَ علم الكـلام الكلاسـيكي عـن صـفات اللــه وكـل مـا يـرتبط بـه ، في سـياق منفصل عن الإنسان. وحتـى ان ذكـر الإنسـان في الكـلام القـديم فأنـه لايُشـير إلى مـا يرتبط بطبيعة حياته، وحاجته لمعنى في حياته، ومرارت هذه الحياة وقلقها وشـجونها وشـؤونها وأوجاعهـا ومتطلباتهـا. ورغبـة الشـخص الـبشري الأبـدي لمعنـى لحياتـه، ولحريته، وحاجته الضرورية لتأمين حقوقه، واحـترام كرامتـه، والتعامل معـه على أنـه المخلــوق والأشرف الأسـمى والأكــرم في الــعالم، كـذلك يسـعى الـتراث الإسـلامي إلى تجاهل قيمة الإنسان، وإهمال ذاتيته وكينونته الوجودية الاستثنائية بين المخلوقـات.(مع انتشار انواع القهر والأستبداد وتطور الحيـاة الأجتماعيـة تتطـور مسـألة الإنسـان وهدر لكرامته وامتهانه، فلابد من وجود رؤية تعبر عن مكانة الإنسـان وتحـدد نـوع علاقته بالدين، وتشدد هذه الرؤية أن الدين وُجد لتكريم الإنسان واسعاده وهدايته، والاّ تصبح جميع الشعارات التي تدعوا لتحرير الإنسان بلا مضمون) [1] الكرامة قيمـة

(1) لرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد: طبعة الخرطوم، ص54

أصيلة، إنها أحد مقومات الكينونة الوجودية لإنسانية الإنسان، حضورها يعني حضور إنسانية الإنسان، وغيابها يعني غياب إنسانية الإنسان. الكرامة وعي الإنسان بالحرية واستحضارها في القول والفعل. كل رسالة تحررية في التاريخ البشري تستمد قيمتها ومشروعيتها من قدرتها على استرداد الكرامة البشرية المهدورة. المعيار الكلي لاختبار إنسانية أي دين هو كيفية تعاطيه وإعلائه للكرامة الإنسانية، والموقع الذي تحتله الكرامة في منظومة القيم لديه.

4- العناية بالروح والقلب والعاطفة:

علم الكلام القديم لا يهتم بالروح والقلب والعاطفة، ولا يفتأ عن غمر عقل المسلم بمجادلات ومحاججات ذهنية تجريدية، لا تستند إلى أوليات، بل تحيل اغلبها إلى فرضيات ومسلمات غير مبرهنة. كذلك لا تتعاطى مقولات الكلام مع الإنسان بوصفه خليفة الله المكرم، ولا تعرب عن تجلي الله فيه بما لم يتجل في سواه من مخلوقاته . ومن هذا المنطلق يرى عبد الجبار الرفاعي أن غاية علم الكلام الجديد هو الأهتمام بالإنسان وروحه وحتى القرآن الكريم لا يكف عن مخاطبة العاطفة مثلما يخاطب العقل، ويهتف بإيقاظ الروح والقلب البشري، فهو يثير مشاعر الإنسان، ويستعمل في إيقاظ القلب والروح أساليب متنوعة، فتارة يتوسل بقصص النبوات السابقة، ويشرح طبائع مجتمعاتها، وأخرى يضرب الأمثال، وثالثة يوجه الخطاب ببيان يتكثف فيه الترغيب والوعد بالفوز والنجاة، ورابعة يعلن فيه الإنذار والإشارة إلى مصائر ومآلات الأشرار وعاقبتهم .. إلخ. يوصل القرآن الدنيا بالآخرة، بلغة موحية تخاطب أحاسيس وأشواق الإنسان، مشددا على تأييد الحياة، بوصف الدنيا والآخرة كلها حياة، على الرغم من تعدد أطوارها الوجودية. وهو في كل ذلك لا يكف عن نعت الإنسان بوصفه خليفة مكرما لله تعالى.

وقد كتبت الباحثة الجزائرية زبيدة الطيب عن الدور الذي يلعبه علم الكلام الجديد في مواجهة التحديات التي تواجه الأمة الإسلامية من فتن مذهبية حيث تقول:(الواقع الذي نعيشه اليوم من من اقتتال وتناحر تحت مسمى طوائف ومذاهب هي مفاهيم جاءت معضمها من كتب الفرق وعلم الكلام القديم، وهناك من يحاول احياء هذه المفاهيم واشاعة الفرقة من خلال الشحن المذهبي والطائفي تحت مسمى الأنتصار للعقيدة الإسلامية) [1]. لذلك من الضروري البحث عن مخارج تسهم في تفويت الفرصة على المتهيمنين داخلياً وخارجياً في اثارة مثل هكذا نزاعات. ان الغاية الحضارية لعلم الكلام الجديد للأمة الإسلامية، (نشر الدعوة وتبليغها في ظل عالم يتسارع فيه الأقتتال والطائفية واهدار لكرامة الإنسان الذي يمثل خليفة الله في الأرض الذي تشوه دوره لحظة انسلاخ القيم الإنسانية عنه، ولا يمكن استعادة قيمته الإنسانية في ظل التراجع الحضاري وما ينتجه من حروب طائفية ومذهبية) [2].

كما وصف حيدر حب الله علم الكلام الجديد بأنه (حركة فاعلة تنتج مساحة أوسع وتعدد للأفكار في النطاق الكلامي، وبالتالي إفساح المجال لتقبّل أي تطوير جوهري؛ لأن زيادة الخطوط الحمراء من الناحية العلمية يضر من تقدم العلم) [3].

---

(1) الطيب، زبيدة، «نحو غاية جديدة لعلم الكلام».

(2) الطيب، زبيدة، «نحو غاية جديدة لعلم الكلام».

(3) حب الله، حيدر، «التجديد المنهجي في علم الكلام».

المبحث الثالث: التجديد في مباحث علم الكلام عند عبد الجبار الرفاعي

1- تجديد الدين يبدأ بتجديد علم الكلام

أهمية التجديد في علم الكلام تكمن لدى الرفاعي (تعدُّد وتنوُّع الآراء والمواقف والمقولات الكلامية و إطلاق حرية التفكير في العقيدة.ان تنوع المقولات انتج اجتهادات ووجهات نظر جديدة ومتنوعة في التفكير الكلامي، وأصبح للمسلم حرية الأختيار في العقيدة وعدم تقليد غيره في المعتقد) [1].

يؤمن الرفاعي أن التجديد في علوم الدين يبدأ بتجديد علم الكلام ، لأنه الأساس الذي يقوم عليه علم أصول الفقه ، واالفقه ، وغير ذلك من معارف الدين . علم الكلام يحتل مكانة مركزية في المعارف الدينية ، أي أن كل مستهلاً لتجديد التفكير الديني في الإسلام لا تبتدئ بعلم الكلام ومسلماته المعرفية ومقدماته المنطقية والفلسفية ، فأنها تفقر إلى النتائج من دون المرور بالمقدمات . مثلاً تجديد الفقه يبتني على تجديد أصول الفقه ، وتجديد اصول الفقه يبتني على تجديد علم الكلام[2].

علم الكلام الجديد لا يقدم الدين بوصفه يتسع لكل شئ في الحياة ، ويكون بديلاً للعقل والعلوم والمعارف وتراكم الخبرة البشرية والتجربة، يُعرف الدين بذلك اكثرُ الذين ينطلقون من تفسير علم الكلام القديم للوحي والنبوة . أما تعريف الوحي في علم الكلام الجديد يُعاد تعريف النبوة، ويُعاد تعريف الدين، بالشكل الذي يكون الدين منبعاً يُثري حياة الإنسان بالمعنى الذي يتطلبه وجوده، ويعزز الأمل والرؤية المتفائلة للعالم، حيث يكون الدين عنصراً فعالاً في بناء الإدارة وترسيخها، ورفدها

(1) الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد: ص40

(2) الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد: ص119.

بكل ما يرسخ الشخصية ويجعلها صبورة صلبة لاتنكسر عند مواجهة التحديات الصعبة في الحياة[1].

لا يمكن أن نفهم الدين قبل أن نفهم الإنسان اولاً، وحاجته لمعنى في حياته، وحاجته للكرامة والمساواة والحرية . اعادة تعريف الإنسان هي المدخل الصحيح لأعادة تعريف الدين وكيفية فهمه وتفسير نصوصه ، بالشكل الذي يصير الدين فيه ملهماً للعيش في أفق المعنى. ان قراءة نصوص الدين بنظرة تنتمي للتراث أهم أسباب انسداد الآفاق المضيئة برؤية تنتمي إلى عالمنا ، كي تنتج المعنى الديني المتناغم مع ايقاع حياتنا ومتغيراتها المتواصلة.

عبد الجبار الرفاعي تكلم عن الدين وقال (ان الإنسان لايستغني عن الدين بأعتباره ظاهرة مستمرة ومتواصلة، الاّ أن تجلياته وتعبيراته تختلف من مجتمع لآخر)[2].

أراد الرفاعي أن يوضح أن الدين مرتبط بالمقدس كما ذهب أغلب اللاهوتيين قديماً ، حيث أن الدين يقتصر على ما هو مقدس وليس بأستطاعته البحث في باقي العلوم . الدين بحسب الرفاعي يوظف الطقوس لأنتاج المعنى . ويوظف العبارات ايضاً في انتاج المعنى . كما يهتم الدين بتقديم الروح على القانون ، وهذا مانجدهُ قد اختفى مع ظهور الأتجاهات السلفية ، والتيارات الدنيوية، حيث أهدرت معظم الأبعاد المعنوية والرمزية والجمالية والروحية في الدين وحولو وظيفته حيث جعلوه وقوداً للسياسة وطمس وظيفته الأساسية في انتاج معنى للحياة الإنسانية[3].

(1) الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد:ص181.
(2) الرفاعي، عبد الجبار، انقاذ النزعة الأنسانية في الدين: ط2، ص181.
(3) الرفاعي، عبد الجبار، انقاذ النزعة الأنسانية في الدين: ط2، ص22.

يرى الرفاعي انهُ يمكننا التخلص من التعصبات القبلية والأيديولوجية التي فُرضت علينا من قبل الجماعات السلفية التي حرفت وظيفة الدين وأدخلته في متاهات لا يستطيع الخروج منها الأ "بالنقد" حيثُ أن "النقد" هو أداة تطوير العقل البشري وبأستطاعته تخليص المجتمع من مثل هذه المفهومات والتعصبات التي تسيطر عليه، كما تكمن أهمية النقد في أنه أداة يعتمدها العقل البشري لتطوير نفسه، لأن عملية التفكير تعتمد بشكل رئيسي على المراجعة والتقويم ، واذا لم يكن هناك نقد ومراجعة لا يمكن أن نفكر بجدية ، النقد علامة التفكير بحرية، هذا هو التفكير الذي يضعنا في عصر جديد وينقلنا إلى عوالم مختلفة"[1].

تتغيّر الأفكار مع تغير المجتمعات، اي ان دين الأمس مبني على علوم ومعارف الماضي، ودين اليوم يواكب التطورات وعلوم ومعارف اليوم، فلكل عصر له معارفه وعلومه في فهم الدين [2].

يمكن أن نستدل مما سبق بأن وظيفة الدين الأساسية هي اعطاء معنى لحياة الإنسان، ويختفي هذا المعنى بمجرد تسييس الدين بأيديولوجيات معينه تؤدي إلى انحرافه من وظيفته الأساسية الا وهي منح الإنسان معنى لحياته.

2- الخلط بين النص المقدس وتفسيراته:

حدث خلط بين النصوص القرآنية وبين التفسيرات والشروح التي تكونت في سياق تجارب المجتمعات الإسلامية عبر التاريخ في مختلف مجالات الحياة، حيث وصل هذا الخلط إلى حد أن هذه الشروح والتفسيرات اصبحت بمنزلة النص

(1) الرفاعي، عبد الجبار،انقاذ النزعة الأنسانية في الدين: ص25-26

(2) مجموعة باحثين، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، «انماط الإيمان ومسألة الأعتراف بالآخر»، عدد(33-34).

المقدس، وان هذه التفسيرات اصبحت المرجع الـرئيسي بـدل النصـوص ولايمكـن الرجـوع لأي نص الاّ من خلال هذه التفسيرات.

ان متكلموا ذلك العصر كانوا يعتبرون من العلماء اجتهاداً وتعدداً للآراء وقـد اختلفـوا في صياغة المفاهيم الأعتقادية وكـذلك تفسـيرها، فالأجتهـادات تتعـدد بتعـدد الفـرق وأعلامهـا، فالمقولات لا تتقيّد على أعلام الفـرق والمـدارس الكلاميـة، بـل تتواصـل فاعليـة الـرأي والـرأي المقابل لدى الأتـباع، وتكون قراءة النصوص في ضوء الأفق التاريخي لـذلك الـعصر، في عصـور التقليد، والأستـغراق في التلقي والتلقين، فيفرق الدارسون في الهوامـش والتفسـيرات والشروح ويتعاملون مع نصوص مؤسسي المقولات تعاملاً لا تاريخياً، يتخطـى السـياقات التـي خرجـت منه، بأعتبار هذه النصوص نهائية وما علينا سـوى الفهـم والتفسـير، وحتـى التفسـير لابـد أن يكون بسيطاً وليس تأويلاً[1].

لابد من خضوع التراث لكل مشروطيات العصر بأعتباره منجزاً وفهماً بشرياً لذلك الـعصر الذي انتجه وانتج ثقافته ولغته، ونزع القدسـية مـن الـتراث واعتبـاره اجتهـادات مـن انتـاج البشر في زمن معين وعدم تخليده[2].

يسعى الرفاعي إلى دراسة النصوص وشرح الكلمات، وبيان معاني المفردات، والكشف عن طبيعة حياة الألفاظ وتطور دلالاتها عبر الزمان، ومعرفة مديـات التـأثر والتـأثير المتبـادل بـين العربية وغيرها من لغـات المجتمعـات المسـلمة، ومـا تلونـت بـه العربيـة في عصـور ازدهـار الحضـارة الإسلامية وانتكاستها، وأثر الزمان في نمو المعاني وتحولاتها، كذلك التـعرف على مـدى تأثـير كل ذلك في تفسـير القرآن.

(1) الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد: ص89-90.

(2) الرفاعي، عبدالجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد: ص91.

"لا يتحـقق علم الكلام الجديد من دون تعـدد قـراءات القـرآن الكـريم، واعـادة تفــسير النصوص الدينية، وتعدد فهمها لتعدد الأحوال وتنـوع الأزمان"[1].

نجد العديد من المفكرين الذين يتبـعون طريقة النقد للقراءات السابقـة والتعديل فيهـا أمثال أمين الخولي حيث يقول"تتخذ طريقـة التفســير الأدبي للقـرآن عـلى تفســير الآيــات في سياق موضـوعات القرآن، فيما يبدو أن يفسـير القـرآن موضـوعاً موضـوعاً، لا أن يـفسر عـلى ترتيبه في المصـحف الكريم سوراً أو قطعاً"[2].

بمعنى ان القارئ يصـنف الآيات تبـعاً لموضــوعاتها، ويتعـرف عـلى أسـباب نـزول الآيــة والسياقات التي نزلـت فيها، اكتشـاف المعاني والـدلالات التـي تـتحكم في بنيــة الـنص، يقـوم بالتحليـل البنيوي للكلمة، والأطـلاع عـلى كـل الجوانـب الأجتماعيـة والثقــافية والأقتصـادية والنفـسية التي أدت إلى ظـهور هذا النص.

3- ألفهم الجديد للوحي أساس علم الكلام الجديد

ينشـغل علم الكلام الجديد بمــعرفة الإنســان ولا يقـف عنـد حـدود معرفـة "الــلــه وصفاته وأفعاله" الأ أن الطريق إلى معـرفة الـلـه يمـر عـبر معــرفة الإنسـان نفسـه، ومـا يكشـفه من أسرار الطبيعة الإنسانية. كلما تطـورت العلـوم والمعـارف زاد وعـي الإنســان لذاته واكتشـافه لطبيــعته العميقـة. علـم الكـلام القـديم كـان يفــقر في آفـاق عقلانيـة عصره ومــا يحــيط بــه مــن معطيــات علميــة ومعرفيــة وان ثمــرة تلـك العقلانيــة هــي مقولاته الأعـتقادية، وبما أنه علوم الإنسان تطـورت وتراكمت معرفتهُ بنفسهِ تطور فهمهُ

(1) الرفاعي، عبدالجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد:ص41.

(2) الرفاعي، عبد الجبار، الدين والأغتراب الميتافيزيقي: ط2، ص184-185.

للدين، حيثُ يذهب الرفاعي إلى أن "حياة الإنسان تشرع منذ لحظة ولادته حتى وفاته، يضلُ منشغلاً بتفسير الغاز طبيعـتهِ، وتفسير الغاز عالم الوجـود"[1].

لذلك على المتكلم الجديد أن لا يتعاطى مع علم الكلام الذي وُضع من قبـل أئمـة الفـرق المؤسسون بأعتباره حقائق نهائية، وعدم تقليدهم في آرائهم الأعتقادية. لذلك فأن علم الكلام الجديد يبتني على موقف "لا جواب أبدياً للأسئلة الميتافيزيقية الكبرى".

ضن البعض بأن كل كتابةٍ تدعـوا للأصلاح والتجديد والأحـياء ينطبقُ عليها عنـوان الكـلام الجـديد، المتكلم الجديد لا يكرر مقـولات المتكلمـين الأوائـل وعليـه الاّ يستـنـد عـلى معظـم تفسيراتهم للنصوص بل عليه اعادة بنـاء المفـاهيم في ظـل السـياقات والمتطلبـات الأعتقاديـة للمسلم اليوم وفي ظل العلوم والمعارف الحديثة، مما تقدم فـأن هنـاك معيـار علمـي وضـعهُ عبد الجبار الرفاعي لتصنيف المتكلم بأنهُ متكلم جديد يبتـني هذا المعيار على أساس اجتهـاد يقدمه المتكلم في فهم الوحي. من الركائز الأساسية التي يبتني عليها علم الكـلام الجديـد هـو مفهوم الوحي والذي على أساسها يصنف الرفاعي كتابةً معينة بأنهـا كـلام جديـد أو باحثـاً في علم الكلام بأنه متكلم جديـد هـو أن يقـدم المـتكلم الجديـد اجتهـاداً جديـداً لفهـم الـوحي بشرط أن يكون مؤمن بمصدره الميتافيزيقي الغيبي يختلف عن الكلام القديم للوحي بوصـف دور النبي (صلى اللـه عليه وآله وسلم) دور متلقي سلبي فالتعريفات القديمة للوحي تُعرف الوحي بأن اللـه تعالى يوصي إلى نبيه الكـريم ويثبتـه في قلبـه، ثـم يـتكلم بـه ويكتبـه ومنـه يكـون النبـي واسـطة للنـاس ليفهمـوا كـلام اللــه المـوحى لنبيـه. يـذهب الرفـاعي إلى "أن

(1) الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في عام الكلام الجديد: ص157.

المتكلم الذي يفكر في آفاق عقلانية العصر الحديث، ولا يفتقر للحس التاريخي، ويفهم الوحي فهماً ديناميكياً، خارج مفهومه في علم الكلام القديم، هو ما يدوعونا إلى تصنيفه متكلماً جديداً، وتوصيف رؤيته بوصفها كلاماً جديداً"[1].

كل المتكلمين الجدد (أحمد خان، محمد اقبال، الدهلوي، عبد الكريم سروش، محمد مجتهد شبستري) يقدمون فهماً مختلفاً للوحي لا يفسرون الوحي تفسيراً ميكانيكياً وانما يفسرون تفسيراً ديناميكياً أي أن النبي الكريم هو متلقي للوحي وبنفس الوقت هو متفاعل مع الوحي.

حيث أن هناك تفسيران للوحي في الكلام الجديد خارج المسار الموروث للمتكلمين:

4- مسار يفسر الوحي بوصفه ظاهرة وقعت في التاريخ:

يرى هذا التيار بأن الوحي "منتجاً ومنتِجاً ثقافياً"[2]، أي أن الوحي ظاهرة وقعت في التاريخ وانعكست عليها اللغة والبيئة والثقافة، ويتصف هذا الأتجاه بأن موقفه حول المضمون الميتافيزيقي للوحي غامض، حيث يوجد اشارات عند بعض كتّابه بنفي أي بعد ميتافيزيقي للوحي وصلته بالغيب، وهناك من يعتقد بمصدر غيبي للوحي، مع تمسكه الشديد بأن الوحي تأثر بثقافة ولغة وبيئة ذلك العصر (عصر البعثة) بشكل تام. نجد هذه الرؤيا للوحي في كتابات (محمد أركون، حسن حنفي، نصر حامد ابو زيد، وغيرهم) ويعتمد هذا التيار في فهم ظاهرة الوحي على الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع.

---

(1) الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في عام الكلام الجديد: ص171.

(2) ابو زيد، نصر حامد، «قصتي مع القرآن»:العدد69-70

5- مسـار يفسر الوحي بوصفه ظاهرة ميتـافيزيقة:

يرى هذا التيار بأن الوحي هو حالة يعيشها النبي من خلال اتصـالهِ بالـلـه، ومـن خـلال هذا الاتصال تتشبع بها روحـهِ، وتمتلئ بها مشاعره، ويسعى هـذا التيـار إلى تحلــيل وتفسـير حقيقة الوحي وبيان ماهـيته في عالم الغيب، وماهية الصلة الوجودية التي تتحقق بين الـلــه والإنسان. بعض مفكري هذا التيار ذهب إلى أن روح الإنسان تتسامى وتصعد حتى ينكشـف لها الـلـه، في حين ذهب آخرون إلى أن الوحي هـو نـزول وتــنزيل مـن الـلــه عـلى الإنسـان. يعتمد هذا التيار على آثار العرفـاء في تفسير البعد الميتافيــزيقي للـوحي، ويعتمـد في تفسـير البعد البشري للوحي على الفلسـفة والعلـوم الأجتماعيـة، ومـن مفكـري هـذا التيـار (محمـد اقبال، عبد الكـريم سروش، أحمد خان، فضـل الرحمن، محمد مجتهد شبسـتري، وغيرهم)[1].

6- الوحي عند عبد الجبار الرفاعي:

يعتبر عبد الجبار الرفـاعي الـوحي بأنـه ذو بعـديين بعـد الهـي لا يقـع في اطـار صـيرورة التاريخ وسياقاته والبعد الآخر هو بشري يقع في اطار صيرورة التاريخ وسياقاته، وان كل ماهو خارج التاريخ لا يمثـل لمعـادلات دراسـة الواقـع وأدوات فهمـه وتفسـيراته، يـرى الرفـاعي أن (الوحي قبـس نورٍ الهي تجـلى في شخصيات أصيلةٍ صـادقة، تتفردُ بيقضـتها الروحيـة، وأشرق على أرواحٍ ساطـعة كالمرآة المصقولة، فشعّ ضوؤها على الناس)[2].

يصف الرفاعي الوحي بأنهُ تجلي وتحقق الهي في شخصيات صـادقة ينكشـفُ فيهـا الألهي للبشري، أي انهُ حالة تلقـي الـبشري للألهـي بالشـكل الـذي يكـون فيـه الـبشري

(1) الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد: ص192-193.
(2) الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد: ص183.

مرآة للألهي، ولا يتمثل الوحي بمشاهدة النبي للأحلام في حالة النوم أو صوراً ينسجها خيال النبي، أو حالة نفسية فالنبي ليس متأملاً يقودهُ تفكيرهُ لمقام النبوة بل أن للنبي تكامل وجودي تشير اليه الآية" انا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً"[1].

القول الثقيل الذي أُلقيّ على النبي محمد(صلى الله عليه وآله وسلم) يشير إلى أنهُ كان مستعداً لتحمل هذا القول. ان الوحي في مفهوم الرفاعي هو بعد الهي تجلي الهي تحقق الهي وفيه أيضاً بعد بشري، البعد الألهي هو أن النبي روحيٌّ الوجود بحيث دخل في طور وجودي آخر تسامى بهذا الطور وبهذا يسمى البعثة الشريفة هي لحظة التسامي العليا التي يصلها النبي روحياً وفيها يحدث شئ في طور الأنقلاب الوجودي الأنطولوجي أي أن الأله يتحقق فيه ولكن هذا التحقق الألهي لا يفقد فيه النبي بشريته فهو محكوم ببشريته، لذلك يشير القرآن الكريم بوضوح في الآية "قل انما أنا بشرٌ مثلكم انما يوحيّ اليّ"[2].

أي أن النبي محكوم بكل مشروطيات البشر، فالوحي هو تعبير الإنسان عن انكشاف الهي لهُ، فيعبر عن الوحي بلغته البشرية المقيدة بكل حدود اللغة وقيودها، فيعكس عن ثقافتهِ وبيئتهِ في ذلك العصر.

يمكن من خلال هذا الفهم للوحي فهم التعددية الدينية من منظور خارج مقولات احتكار الحقانية والنجاة والخلاص، كما يمكننا الأرتقاء بالحوار بين الأديان وتخطي المجاملات، بناء حوار مثمر منتج لأسس السلام ومبادئ العيش المشترك. وفي ضوء الفهم يكون للقرآن وجهٌ الهي ووجه بشري، الألهي كوني يتسع لكل زمان ومكان

(1) سورة المزمل: 5.

(2) سورة الكهف: 110

والبشري يعبر عن شخصية النبي بوصفه بشراً، كما ترتسم ملامح الواقع عصر البعثة. هـذا مـا ينطق به الكتاب المقدس الذي يحمل رسالة دينية لكل الناس أبدية.

7- إيقاظ المعنى الروحي والأخلاقي في الدين

علـم الكـلام القـديم لا يعتنـي بـالروح والقـلب ويغـمر عقـل المسـلم في مجـادلات ومحاجات عقلية تجـريدية، كما أن أقوال الكلام القـديم لا تتعـامل مـع الإنسـان بوصـفه خليفة اللـه المكرم، لذلك انبثق التصوف كرد فعل على ماطغى في علـم الكـلام مـن نسـيانه للذات الفردية، ولمقام الإنسان في العـالم. فقد حاول المتصـوفة ايقـاظ عاطفـة المسـلم وانقـاذ مشاعره عن طريق الأستلهام الروحي والعاطـفي في الآيات القرآنية وأكتشاف مـا تشـير اليـه من قيم روحية ومفاهيم أخلاقية، الاّ أن" الكثير من المتصوفة دخلوا في متاهات انفصـلوا بهـا عن العالم، وانتشرت سلسلة من التقاليد اختفت معها فردية المتصـوف، فبـدلاً مـن أن يكـون المتصـوف متتبعـاً لأسـترداد الـذات المهـدورة، انتهـى إلى عبوديـة وصـنمية لأقــطاب وشـيوخ التصوف"[1].

يتعامل المريـدون مع شيخ الطريقة بوصفه صنماً، تنطـفئ الشعلة في أرواحهم، ويمـسون رقيـقاً لا يمتلكون شيئاً من ذاتهم، فيما يمتلـك مشايخـهم كـل شئ في حيـاتهم، هنـا تنقلـب وظـيفة التصوف، بوصفه امتلاكاً للذات عبر وصالها بـالحق تعـالى، والأسـتغناء عـن كـل شئ سواه، إلى عبـودية مُهينة ممسوخة لمشـايخ الطرق الصوفية[2].

لا يمكـن أن يُـدرس الـدين بوصـفه مؤســسة أو متمركـز في مؤســسة اجتماعيـة بـل باعتباره ظاهـرة حياتية تعـبر عـن متطلبـات الوجـود والكينونـة الذاتيـة للشـخص الـبشري،

(1) الرفاعي عبد الجبار، علم الكلام الجديد مدخل لدراسة اللاهوت الجديد: ص36.

(2) الرفاعي، عبد الجبار، الدين والضمأ الأنطولوجي: ص161-162.

لذلك ينفي الفيلسوف ايمانوئيل كانط الأعتقاد النظري باللـه لكنهُ رأى الأعتقاد الأخلاقي ثابتاً لايتزحزح، يرى كانط ان الإيمان يتأسس على الأخلاق التي يحكم بها العقل العملي. بمعنى "أن الأخلاق انما تقود على نحو لابد منه إلى الدين والأخلاق مؤسسة على مفهوم الإنسان ، الأخلاق لا تحتاج أبداً فيما يتعلق بذاتها إلى الدين بل ، بفضل العقل المحض العملي، هي مكتفية بذاتها[1].

ولذلك فان الإنسان لا يتحلى بالأخلاق لأنه متدين، بل يتدين لأنهُ أخلاقي. لو افترضنا بأن الأخلاق مرتبطة بالدين فقط وان أي عمل حسن نُحيلهُ إلى يُحسنهُ الوحي، وكل عمل قبيح نُحيلهُ إلى ما يُقبحهُ الوحي، فأن ذلك سيفضي إلى تفريغ الأخلاق من مضمونها، وغياب أي فعل أو سلوك أخلاقي في المجتمعات البشرية التي لا تعرف الأديانْ الوحيانية. نرى الأخلاق حاضرة في المجتمعات البشرية التي لا تعرف الديانات الكتابية لأن الحياة الأخلاقية اذا أضمحلت يضمحلُ معها وجود الكائن البشري ويؤدي ذلك إلى غيابه عن العالم.

ان المباحث التي ينادي بها علم الكلام القديم تنتمي إلى الحكمة النظرية أكثر من الجانب العملي، وكما هو معروف ان الأخلاق تتبع الجانب العملي، اضافةً لذلك فأن علم الكلام القديم عند المعتزلةِ والشيعة يُنادي بالحسن والقبح الذاتي الاّ أنهُ لا يعالج جوهر القيم الأخلاقية لذلك " ينشد علم الكلام الجديد ايقاظ المعنى الروحي والأخلاقي والجمالي في الدين، بما يتناسب مع حياة الإنسان للمعنى الديني في زماننا، ويسعى لأكتشاف القيم الكونية المشتركة في الإسلام مع الأديان الأخرى، ويعمل على الكف عن اخراج الدين عن مجاله وزجه في مجالات تجهض المعنى الذي ينشدهُ"[2].

(1) ايمانوئيل كانط، الدين في حدود مجرد العقل: ص11-12-45.

(2) الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد: ص179.

يرى عبد الجبار الرفاعي بأنه هناك خلط بين القيم الروحية والقيم الأخلاقية حيثُ يقول "فالقيم الروحية تشبع الفقر الوجودي للأنسان، وتروي الضمأ الذي يحتاجه المقدس. القيم الأخلاقية تنظم الحياة الأجتماعية وتجعل العلاقة بالآخر سلمية"[1]

دمج النظر بالعمل والأهتمام بالجانب الأخلاقي: يقول الرفاعي " لقد كانت العقيدة التي يستوحيها المسلم من القرآن طاقة تنتج الأيمان، وتوجه السلوك، لأنها تجعل الإيمان معطى عملياً فاعلاً، مفعماً بالحيوية، عبر دمج النظر بالعمل، وعدم الفصل بين الإيمان كحالة وجدانية والسلوك الإنساني، الذي يتجلى من خلال المحتوى السلوكي للتوحيد"[2]

أما اليوم فأن حقائق العقيدة أشبه ماتكون تصديقات ذهنية فقط لا أثر سلوكي لها، ويذهب الرفاعي إلى أن السبب الرئيسي في خلق فجوة بين النظر والعمل هو "غياب المثال المجسد للتدين الإنساني الروحي الأخلاقي، الذي بدوره ادى إلى انهيار التدين لدى الشباب، وهذا كله عائد إلى طبيعة الإنسان التي لا تهتدي ايماناً الاّ بالقدوة العملية" الناس كي يؤمنوا يفتشون دائماً عن نموذج بشري مجسد للأيمان ويحتاجون إلى من يشعرهم بوجود الله في حياتهم، لا من يثبت لهم وجوده كفكرة مجردة مثلما يفعل المتكلمون واللاهوتيون"[3].

ان الذي يلهم الإنسان الإيمان بحسب الرفاعي هو اكتشاف صورة الله في الإنسان لذلك طرح الرفاعي عدة حلول في ظل بناء علم كلام جديد والتي من شأنها أن تقضي

(1) الرفاعي، عبد الجبار، علم الكلام الجديد مدخل لدراسة اللاهوت: ص39.
(2) الرفاعي، عبد الجبار، علم الكلام الجديد مدخل لدراسة اللاهوت: ص26.
(3) الرفاعي، عبد الجبار، الدين والضمأ الأنطولوجي: ص90.

على الفصام بين النظر والعمل في علم الكلام القديم ومن ضمن هذه الحلــول هــو" الأقتـداء بالنبي الكريم محمد(صلى الـلـه عليه وآله وسلم)، وهي مسؤلية المعلمين والدعاة، فيعملون على تجسيد حياته الجذابة، فقد كان (صـلى الـلــه عليـه وآلـه وسـلم) رحـيماً بالنـاس لقولـه تعالى"وما أرسلناك الاّ رحمةً للعالمين"[1].

وقال "فبما رحمة الـلـه لنت لهم ولو كنت فضاً غليـظ القلب لأنفـضوا من حولك"[2].

كان يتدفق شفقةً وحنانـاً علـيهم، ويمـنح حيـاتهم المعنـى العمـلي، وكانـت سـيرته مـرآة ترتـسم فيها القيم والأخلاق الربانية لقوله عز وجل " وانك لعلى خلق عظـيم"[3].

يسعى الرفاعي لأن يستخلص ما أشرق بـه العرفـان مـن رؤى واستبصـارات تفتقـر اليهـا حقول التراث الأخرى. فالعرفان كنزُ الأديـان وعصـارة معناهـا الروحـي والأخلاقـي والجـمالي، لذلك "يحرص علم الكلام الجديد لتوضيف رؤية العرفاء لنمط الصـلة بالـلــه، المؤسسـة عـلى المحبة المتبادلة بين الـلـه وعباده، ويواصل مقولاتهم في النجاة والخلاص، ليكسر بذلك احتكار الرحمة الألهية، والأدعاء بأن النجاة والخلاص بديانة أو فرقة أو طائفة دون سواها[4].

---

(1) سورة الأنبياء: 107.

(2) سورة آل عمران: 109.

(3) سورة القلم: 4.

(4) الحراق، محمد التهامي، «مقالة بعنوان (نحو أفق جديد لعلم الكلام) قراءة في كتـاب مقدمـة في علـم الكلام الجديد».

يظهر أثر الدين في تكريس القيم الأخلاقية وتنمية المسؤلية الإنسانية حيال الذات والآخر ذلك أن بناء الحياة الأخلاقية في مجتمع ديني يستقي من الحياة الروحية، ومن دون الأساس الروحي في مثل هذا المجتمع لا تترسخ الحياة الأخلاقية ولا يستفيق الضمير الأخلاقي. مع بناءالحياة الروحية والأخلاقية يتجلى الأثر الفاعل للدين بأجمل صورة في حياة الفرد والجماعة[1].

أن عمل الرفاعي تميّز بالوعي المنهاجي النقدي الذي جعلهُ يسهم في ايقاظ المعنى القيمي في الكلام الجديد، كما أنهُ استطاع أن يرصد القصور في علم الكلام التقليدي والتي من بينها الفصام بين النظر والعمل وتفريغ علم الكلام من مضمونه الأجتماعي والأفتقار للمضمون الأخلاقي ونسيان القلب والعاطفة الدينية.

8- علم الكلام الجديد وعلاقته بعلوم الإنسان

ان علوم الدين موضوعها الدين، والتي تتمحور في الإسلام حول القرآن الكريم ، بينما علوم الدنيا هي كل علم ينتجه الإنسان خارج اطار الدين الصلة بين علوم الدين والعلوم الإنسانية وثيقة، فكل تطور في علوم الدنيا يتبعه تطور في علوم الدين. وهذا مادلّت عليه فلسفة العلم الحديثة وما كشف عنها تاريخ نشأة وتطور العلوم والمعارف كلها . يقول عبد الجبار الرفاعي "كنت أعتقد بأن تجديد علوم الدين يتكفل بتجديد علوم الدنيا، لكني اكتشفت لاحقاً ان هذه المعادلة مقلوبة، اذ أن تجديد علوم الدنيا هو الذي يتكفل بتجديد علوم الدين. فكل تحول في علوم الدنيا يستتبعه تحول في علوم الدين "[2].

(1) الرفاعي، عبد الجبار، «مقالة بعنوان(المديات التي ينجز فيها الدين وعودهُ)»، الحوار المتمدن، 27.
(2) الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد: ص282

لا يكتفي علم الكلام الجديد عند حــدود معرفـة اللــه فقـط، بـل يســعى إلى معرفـة الإنسان في ذاته واكتـشاف عوالم الطبيعة البشرية، حيث يعتمد هذا النوع على تطـور العلوم والمعارف المتنوعة، ويكتمل وعي الإنسان بأكتشاف العلوم الحديثة وما يحيط بـه مـن أشـياء في عالمه الخارجي، فالطبيعة البشـرية تحمل الغاز لم تكتشـف بعـد، ولكـن مـع تطـور علـوم الإنسان والمجتمع تستطيع البشرية معرفة ما هو مجهول في حياة الإنسان وعلاقته بالآخر.

(أن علوم الدين التقليدية لـن تصـمد طـويلاً في المسـتقبل، لأن حاجـة الإنسـان للمعنـى الروحي والأخلاقي والجمالي، تفـرض عـلى علـوم الـدين الأسـتجابة لهـا.اضـافةً إلى منعطفـات التطور في العلوم، والتحولات العميقة في حياة الناس، فعندما يزحف التاريخ يزحف معه كـل شئ في الحياة البشرية)[1].

يذهب عبد الجبار الرفاعي أن الدعوة لبناء علم كلام جديد يفرضها العقل الحديث ، وما أنجزه من علوم ومعارف في مختلف مجالات الحياة . يكتسب علم الكلام الجديد فاعليته من فاعلية هذا العقل ، وقدرته الخلاقة على اكتشاف الطبيعة الإنسانية واحتياجهـا لمعنـى خـارج الحاجات المادية ، وما يمكن أن يتكفله الـدين مـن تـأمين ذلـك المعنـى الـذي لايمكـن تأمينـه بوسائل أخرى.

المتكلم الجديد يفكر وفق آفاق عقلية العصر الـذي يعـيش فيـه بالأضـافة إلى السـياقات التاريخية التي تؤثر وتتأثر به، ويفسر الوحي ومقولات علم الكلام من خـلال تطـور المعـارف والعلوم والأستلهام بمرجعيات المناهج الحديثة التي عرفتها البشرية.

(1) الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد: ص282.

لكن أحلام الإنسان بالخلود أبدية، والدين أوضح دليل أن الحياة وحدها لا تشبع هـذه الأحـلام. فـما دام هنـاك أسـئلة وجوديـة ، وأسـئلة ميتافيزيقـة ، ومـا دامـت هنـاك أسـئلة ميتافيزيقة هناك أديان[1].

خلق الـلـه الإنسان كائن فضولي بطبعه حتـى يبحـث ويتأمـل في هـذا العـالم ويكتشـف أسراره وعوالمه .وفلسفة الدين هي بدورها تتفاعل مع الدين لطرح أسئلة ميتافيزيقيـة التـي تتولد من الدين . الـلـه هو المطلق وتفسير الإنسان نسبي يقول ابـن عـربي (1165_1240م): "فالوصول إلى الحيرة في الحق هو عين الوصول إلى الـلـه"[2].

يشير إلى أن صورة الـلـه تتعدد بتعدد الطرق التـي يسـلكها الـبشر إلى معرفـة الـلــه ولا يكون هذا الا من خلال وعي الإنسان وثقافته ورؤيته للعالم الذي يحيط به والزمان والمكـان . على عكس ما كان في علم الكلام الكلاسيكي الذي رسـم صـورة مطلقـة لايمكـن الخـوض فيهـا. يقول الرفاعي(علم الكلام الجديـد يتحـرر مـن مسـائل وجـدالات الكـلام التقليـدي المتكـررة، وينفتح لفضاء اوسع ولقضايا ومسائل احدث لم تطرق عـلى ذهـن الإنسـان القـديم، وخاصـة تلك الأسئلة الميتافيزيقية التي تعنى بوجود الإنسان وحياته ومصيره) [3].

أصبح هناك نظرة مختلفة للأسئلة الميتافيزيقية في علم الكـلام الجديـد وان كـل مـا قالـه المتكلمين وما ألفوه من نصوص دينية حول مسائل النبوة ، وصفات الـلـه وأفعالـه ليسـت الا اجابات مؤقته كانت تعبر عن السقف المعرفي والبيئة الثقافية عندهم .

---

(1) الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد: ص13.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية: ج3، ص43.

(3) كوثر فاتح، ثورة المعنى عند عبد الجبار الرفاعي.

الفصل الثالث

منهجية التجديد في علم الكلام

عند عبد الجبار الرفاعي

المبحث الأول: منهج الرفاعي في تناول قضايا علم الكلام

1- منهج عبد الجبار الرفاعي في علم الكلام الجديد:

إن المنهج الذي سار عليه عبد الجبار الرفاعي يرتكز على " التحرر من المنهج الأحادي، والأنفتاح على مناهج متعددة في البحث الكلامي، تشمل مناهج الهرمنيوطيقا (علم تفسير النصوص)، والسيميائية (علم الدلالة) والتجريبية، والبرهانية، اضافةً إلى ظواهر النصوص، والحقائق التاريخية"[1].

وقد أطلق على هذا المسار اسم (الإنسانية الأيمانية) ويمثل هذا المسار اجتهاداً في فهم الدين وتفسير نصوصه كما يحاول الرفاعي الاّ يكرر الفهم التراثي للدين وكذلك الجماعات الدينية، كما لا يكرر هذا المسار معاهد التعليم الديني التقليدي التي يسودها فهم تراثي للدين وقراءات مغلقة لنصوصهِ. يقدم هذا الطريق فهماً للدين بوصفه حياة في أفق المعنى، ونضاماً لأنتاج معنى روحي وأخلاقي وجمالي للحياة الفردية والمجتمعية، التدين الذي ينتجه هذا الفهم للدين هو (تدين عقلاني أخلاقي رحماني). ان من أهم أنواع التجديد عند دعاة التجديد في علم الكلام هو التجديد في المنهج " فالمسألة هي مسألة عقل الكلامي بالدرجة الأولى، والتحولات الموجودة تستدعي تطوير هذا العقل بصورة أساسية"[2].

عبد الجبار الرفاعي يرى ان علم الكلام الجديد يستندُ " العقل قبل النقل، وتخضع فيه مختلف المقولات والقضايا لأحكام العقل وأدلته"[3] يعتبر الرفاعي ان العقل يكون في المرتبة الأولى في تمييز الأشياء، وهو المقياس لكل شئ . كما يرى

(1) مجموعة من المؤلفين، العقلانية الأسلامية والكلام الجديد: ص70

(2) مجموعة من المؤلفين، العقلانية الأسلامية والكلام الجديد: ص 13

(3) الرفاعي، عبد الجبار، علم الكلام الجديد والمفهوم الجديد للوحي: ص6

الرفاعي بأن "التحديات التي تواجه الإيمان والأشكالات المثارة على الدين هي نتاج هذا العصر وما يموج به من أفكار ونضريات ومذاهب جديدة، فضلاً عن حالة القلق واللايقين التي تشيع بين قطاع واسع من النخبة المتعلمة في مجتمعاتنا" [1] .هي التي دعت إلى تجديد منهج علم الكلام الجديد، ولذلك من يفكر العودة إلى العصر السابق يمكن وصفهُ بالعجوز الذي يحلم ان يعود إلى أيام الشباب حسب تعبير محمد مجتهد شبستري.

تختلف الدوافع والمناهج المتبعة في علم الكلام التقليدي وعلم الكلام الجديد(علم الكلام القديم انطلق من دوافع سياسية لذلك اعتمد على منهج المقارنة القائم على المحاججة ومناطحة الأدلة بالأدلة والرفض والقبول، بينما الدوافع التي انطلق منها علم الكلام الجديد لمعرفة المصالح العامة للناس ومعرفة الحالة والأوضاع النفسية والأجتماعية) [2].

علم الكلام الجديد يحاول مخالطة المجتمع في شتى الميادين كالحياة الأجتماعية العادية والمعاهد العلمية والجامعات وغيرها، فتحليل الخبرات في هذه الميادين يعطي صورةً للعصر وهذه الخبرات هي التي يتم اسقاطها على النصوص الإسلامية الكلامية الفلسفية ليتم اعادة قراءتها من منظور جديد، وان معرفة تكوين النصوص الإسلامية فيكون بأستعمال ما يعرف بمنهج تحليل المضمون [3].

ولذلك فأن مناهج علم الكلام الجديد قد تعددت بشكل كبير، فبالأضافة إلى المنهجين (النقلي والعقلي) الذي اعتمدهما علم الكلام التقليدي تعدى علم الكلام

(1) الرفاعي، عبد الجبار، تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية: ص249
(2) الرفاعي، عبد الجبار، الأجتهاد الكلامي: ص59
(3) الرفاعي، عبد الجبار، الأجتهاد الكلامي: ص59-60

الجديد هذين المنهجين ليعتمد فيه على مناهج أخرى لم تستعمل سابقاً كالمناهج التجريبية والمناهج التاريخية والشهودية كما أن عبد الجبار الرفاعي قد ركز على استعمال المنهج الهرمنيوطيقي في علم الكلام الجديد، والذي استعمله في تأويل النصوص الدينية ويعتبر هذا المنهج المنهج الوحيد الذي بأستطاعته أن يحرر الدين من سجن الماضي ولهُ القدرة على منح الدين طاقة اضافية جديدة للحضور في العصر وذلك من خلال اعادة صياغة مفاهيمه. لذلك فأن المتكلم الجديد يكون بأستطاعته أن يعتمد على مناهج متعددة كالمنهج العقلي والنقلي والتجريبي والتاريخي ..الخ.

ان فهم الدين عند الرفاعي وتفسير القرآن الكريم وقراءة النصوص الدينية يكون بأجتهاد غير متحيز لأيديولوجيا معينة لا علماني ولا يساري ولا اشتراكي ولا ليبرالي ولا رجعي، فهو يتفق مع الجميع ويختلف مع الجميع، الرفاعي يتفق مع كل مشترك انساني أخلاقي يسعى لتكريم الإنسان وسعادته، ويختلف مع كل من يسعى إلى اذلال الإنسان وهتك كرامته ومصادرة حريته وحقوقه.

فالإنسان لا يصنع حاجته للدين، ان الحاجة للدين مستودعة في أعماق الكينونة الوجودية للكائن البشري، انما الإنسان يصنع انماط تدينه، لذلك يرى الرفاعي بأن الدين كان مع آدم الأول وسيبقى مع آدم الأخير في الأرض فالدين كائن حي لن يموت ما دام هناك انسان يعيش على الأرض.

منهج الرفاعي في التفسير:يعتبر الرفاعي أن الرحمة الإلهية هي مفتاح فهم القرآن الكريم، واذا اردنا التخلص من القراءة الخرافية للنصوص الدينية العنيفة لزوم الإيمان بالإنسانية، ذلك أن القراءات العنيفة تبطش بالإنسان وتهدر كرامته، وتشتت الإيمان وتهدر المضمون الروحي والأخلاقي في الدين، ويدعو الرفاعي إلى الإيمان الحر

الذي يتصل الإيمان والتدين بالحرية دائماً وليس بالأسترقاق والعبودية. يكون ايماني حيث تكون حريتي، بمعنى الصلة بالله صلة عضوية لا تتأسس على الرضوخ والأنسحاق واهدار الكرامة البشرية بل يتأسس على الحريات والحقوق البشرية. ويرى الرفاعي ان الكائن البشري لو لم يستمد حقوقه من كونه انساناً ، بل يستمدها من انتمائه إلى هوية وثقافة خاصة، حينها يتضخم ما هو لا انساني ليبدد ما هو انساني، الأيديولوجيا لا تعبأ كثيراً بأنسانية الإنسان عندما تُعلى عليها الهوية والحقوق والثقافة الخاصة، فتنقلب الهوية في مفهومها إلى لا انسانية تسجن فيها القيم الإنسانية الكونية. لذلك يرى الرفاعي انهُ قد تراكم عبر الزمان كمٌ هائل من التأويلات والتفسيرات التي نسميها علوماً أو تراثاً اسلامياً، وأصبحت منجماً يموّن الحياة الدينية وقد غيبت تلك التأويلات والتفسيرات بالتدريج القرآن الكريم، وان معظم الدارسين قد نسوا ان كل هذه القراءات هي هوامش وشروح واجتهادات في فهم النص وهي ليست الاّ تمثلات بشرية للقرآن تنتمي للتاريخ. حدودها الزمان واللغة والثقافة والمجتمع. ان (نسيان الإنسان) ظاهرة استبدت في حقول عديدة في تراثنا نراها في الكثير مما أنجزه المحدثون والمفسرون والفقهاء والمتكلمون وغيرهم وقد ساعدت هذه الظاهرة في تكريس قراءة عنيفة مغلقة للنصوص وتنفي الحريات بإسم العبودية لله، وتنفي حقوق الإنسان بإسم حقوق الله، وتمحوا الصور الروحانية والأخلاقية والجمالية لله بإسم العودة للسلف ومحاربة البدع والمستحدثات.

2- النزعة الإنسانية في علم الكلام الجديد عند الرفاعي

النزعة الإنسانية هي اتجاه فكري ظهر في عصر النهظة الأوربية مع العديد من المذاهب الفلسفية والعلمية والأدبية والأخلاقية. وكان تركيز هذه الحركة في جعل

الإنسان هو المحور التي ترتكز عليه، وتحريره من القيـود التـي كانـت تحـيط بـه في العصـور الوسطى وسيطرة الكنيسة عليه.آنـدري لالانـد عـرف النزعـة الإنسـانية في قاموسـه" مركزيـة انسانية متردية تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعاتها تقويم الإنسان وتقييمه واستبعاد كل ما من شأنه تغريبه عن ذاته سواء بأخضاعه لقـوى خارقـة للطبيعـة البشريـة، أم مـن خـلال استعمالهاستعمالاً دونياً دون الطبيعة البشرية"[1].

النزعة أنسانية عند لالاند تقوم على الأعتراف بأن الإنسان هو مصدر المعرفة ومركزيـة الكون. ظهر مصطلح الإنسانية أو الأنسنة في القرن التاسع عشر في الثقافة العربية وهذا ما تشير اليه الموسوعات والمعاجم العربية، حيث نجـد هـذا المصـطلح عنـد بعـض المفكـرين امثال (محمد أركون، وجورج مقدسي) . وقد عالج محمد أركون النزعة الإنسانية في الإسلام من خلال اطروحته (نزعة الأنسنة في الفكر العربي). كذلك نجد المفكر عبد الجبار الرفاعي قد دعا إلى أن البشرية بحاجة إلى ترسيخ النزعة الإنسانية لكي يتسنى علينـا فهـم التجربـة الدينية واحياءها برؤية جديدة ونجد ذلـك مـن خـلال كتبـه (الـدين والنزعـة الإنسـانية)، (انقاذ النزعة الإنسانية) حيث يذهب الرفاعي إلى أن ما يعنيه بالنزعة الإنسانية في كتبه لا ترادف المعنى الذي ظهر في العصر الحديث وانما تتشارك معه على التأكيـد عـلى مرجعيـة العقل، واعطاء الآداب والعلوم والفلسفة دورها في بناء العالم وتطوره. حيث يرى الرفـاعي ان كل طريقة تفكير تخضع للتغيير في الحياة، لأن التفكير الذي يرتبط بالعقل لا يكف عن التسـاؤل والفضـول. ولكـن هنـاك ثـلاث مسـلمات ومرتكـزات أساسـية نجـدها في ظمـير عبد الجبار الرفاعي وهي "الأيمـان"، و"الأخـلاق"، و"النزعـة الإنسـانية" وان الطريـق الـذي

---

(1) لالاند أندريه، الموسوعة الفلسفية: ط1، ص74.

تبناه الرفاعي أطلق عليه اسم "الإنسانية الأيمانية" وهـو طريـق ثالـث يمثـل اجتهـاداً في فهـم الدين وتفسـير نصوصـه ويعنـي بـه " انسـانية ايمانيـة وايمانيـة انسـانية وهـي تختلـف عـن الإنسانية التي تعبأ بالأيمان، والتي يتكلم عنها بعـض المفكـرين في الغـرب والشرق وتتمحـور فيها الأنسنة حول مركزية الإنسان وتنصيب الإنسـان بـديلاً لله في كـل شـئ حتـى تنتهـي إلى نسيان اللـه وتأليه الإنسان[1].

يرى الرفاعي أن العلاقة مع اللــه لا تتأسـس عـلى العبوديـة وانحطـاط كرامـة الإنسـان وقدسيتهُ بل تبنى على الدفاع عن حقوقـه وحريـات الإنسـان وحمايـة كرامتـه، حيـث يقـول الرفاعي "يكون ايماني حيث تكون حريتي"[2].

وبهذا التعبير يمكن للأنسان أن يكسـب حقوقـه الطبيعيـة بأعتبـاره انسـاناً ويبنـى عليـه مفهوم المواطنة. يؤمن الرفاعي بأنهُ لا يمكن تجـاوز القـراءة التقليديـة للنصـوص وبنـاء فهـم جديد للدين، ملائم لمتطلبات العصر الراهن بدون التفكير العقلاني، الذي بدوره يمكن التحـرر من التـأويلات التعسـفية للنصـوص، واعطـاء رؤيـة جديـدة للمسـلم المعـاصر للعـالم. يـدعوا الرفاعي إلى (بناء فهم جديد للدين لإنقاذ النزعة الإنسانية عن طريق تأويل النصوص الدينية، واستلهام النظام الدلالي والرمزي والبحث عـن المعـاني مـن خـلال تخطـي المنظومـة المغلقـة للفهم التقليدي واضافة مناهج وادوات جديدة)[3].

يرى الرفاعي انهُ مـن الضروري توظيـف المنـاهج وادوات حديثـة تنـتج معرفـة حديثة لتواكب العصر مثل: اللسانيات والسيميائيات والهرمنيوطيقا، والأنثربولوجيـا وغيره من الأدوات والمناهج في الدراسات الكلامية والإبتعاد عن القراءات التقليدية.

(1) الرفاعي، عبد الجبار، الدين والأغتراب الميتافيزيقي: ص75.
(2) الرفاعي، عبد الجبار، الدين والأغتراب الميتافيزيقي: ص75.
(3) الرفاعي، عبد الجبار، الدين والضمأ الأنطولوجي: ص84.

وبذلك فإن الرفاعي يدعوا إلى بناء "لاهوت جديد" أو "فلسفة دينية" تحدد لنا دور الإنسان في العالم وبيان جوهر الدين ، وقد اتجه الرفاعي إلى المعارف الصوفية وتأثر بالصوفيين، كجلال الدين الرومي ومحيي ابن عربي وغيرهم حيث اتجه إلى تجديد وتبجبل التراث الصوفي، والأستغراق في في مدياته العميقة وما يمكن أن تضفيه على الحياة المعاصرة المتخشبة الجافة من معاني وطاقة وحيوية[1].

رغم تأثر الرفاعي بالتصوف الفلسفي المعرفي، الاّ أنهُ يرفض التصوف الطرقي السلكي، الذي يقوم على الدروشة وتعذيب الجسد والغياب عن العالم، يبالغ هذا النوع من التصوف من تبجيل المريد للشيخ إلى درجة التقديس.

"يختلف التصوف الفلسفي عن التصوف السني الذي هو تصوف عملي طرقي ينشغل بالعبادة والزهد، ويلتزم في سلوكه بما تقرره المدونه الفقهية. وقد انتهى هذا التصوف عند أكثر اتباعه أخيراً إلى ضرب من الرهبنة والغياب عن العالم"[2].

لذلك يطلق الرفاعي على التصوف الطرقي "تصوف الإستعباد" مقابل "تصوف الحرية" الذي يمثل التصوف الفلسفي للدين. اتجه الرفاعي إلى التجارب العرفانية والفلسفية والكلامية من أجل تدعيم خطاب الأنسنة وتهميش الخطاب التكفيري، الدين تحول في نظر الرفاعي "الى اعصار عاصف يجتاح الحياة، ويحطم كافة المكاسب المدنية والحضارية والمعرفية البشرية. انهُ سادية وجدانية ومعرفية، تتلذذ بقتل الضحية واستباحتها، ومازوشية فضيعة تحتفل بتدمير النفس وهتكها"[3].

(1) المرادي، «كاتب وشاعر ايراني كتب مقالة عن عبد الجبار الرفاعي» العدد105، ص389.

(2) الرفاعي، عبد الجبار، الدين والأغتراب الميتافيزيقي: ص259.

(3) الرفاعي، عبد الجبار، انقاذ النزعة الأنسانية في الدين: ص198.

انتقد الرفاعي القراءة الحرفية المغلقة للنصوص المقدسة مبرزاً مدى الأذى الذي تسببه على أرض الواقع السياسي والأجتماعي، انه اذى يضربُ عمق التجربة الدينية، ويكرس الإنغلاق على الذات وينفي الآخر في دائرة التكفير، هذا الواقع المتردي ادى إلى ظهور جماعات تمثل الدين وتهيمن على كيفية فهمه، يرى الرفاعي في ذلك انتهاك الإنسانية الإنسان وتزييف "لأهداف الدين" واهدار للقيم الروحية . ان ما قامت به هذه الجماعات على صعيد فهم النص المقدس ليس سوى "قراءة حرفية مغلقة" حصرت نفسها بالمدلول اللغوي الساذج، واشاعت تفسيراً قمعياً للنصوص[1].

ان هذا المنهج في التعاطي مع النصوص المقدسة ادى إلى حجب الوجه الحقيقي للدين. حيثُ يرى الرفاعي ان رسالة الأديان ومقاصدها بعيدة كل البعد عن فحوى ما تقوم به الجماعات المتدينة. ان هدف الرفاعي هو فهم آخر للدين يخالف إلى حد بعيد فهم الجماعات المتدينة التي فرضت تصورها الخاص بالقوة، كما حث الرفاعي قيام بتأويل مختلف للنصوص الدينية وتجاوز المنظومة المغلقة لفهمها التقليدي، كما سعى في تقديم تفسير للدين لا يختزل في اطار الفقه واكتشاف وظيفة الدين الأصلية التي تكمن في انتاج معنى لحياة الإنسان.

3- المطلب الثالث: التصور المخيف لصورة اللـه تعالى

إن الصورة التي رسمها الكلام القديم تمثل صورة السيد المخيف المرعب، فهي لاتقترن بالعدل بل يمثل الإنسان فيها بالعبد المسترق الذليل، ولله يفعل يفعل بخلقهِ ما يشاء، بلا أن يوصف اي فعل يصدر من اللـه مهما كان بالقبح أو الحسن، فلهُ أن يعذب العدل ويُثيب الظالم[2].

(1) الرفاعي، عبد الجبار، انقاذ النزعة الأنسانية في الدين: ص199.

(2) الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد: ص74.

يرى الرفاعي ان صورة اللــه في علـم الكلام القـديم لا تقـترن بالعـدل، أي انهـا صــورة السيـد المـخيف المروع المتمـرس في العنـف والتنكـيل والعقــابْ والعــذابْ، وبالمقابـل فـأن الإنسان عبـدٌ مـسترق ذليل منصاع حقيـر. ان هذا التصور لله أنشأ لاهـوت الأسـترقاق، الـذي ينسج بدوره شـباكاً مـعقـدة لمختـلف أنواع العبوديات التي تقيد حيـاة الشــخص البــشري، كما يصادر لاهوت الأسترقاق حرية وحقوق الشخص البشري ويحجـب عنـه لاهـوت الرحمـة والمحبة.

ان طبيعة الشخص البشري ينفر ممن يستعبدهُ، ويمقت من ينتهـك كرامتـهِ، لـذلك يـرى الرفاعي أنهُ لابد من تصحيح نمط صلة الإنسـان بربـه والاّ فـأن المـرء سـيبقى مشـلولاً معاقـاً، لذلك ينبغي تحويل الصلة مـن صراع مسـكون بـالخوف والرعـب والقلـق، إلى علاقـة تـراحم ومحبة ووصال ولابد أن تكون هذه الصلة مبنية على الحرية والأختيار وبدون اكـراه. يـذهب الرفاعي إلى أن الآيات القرآنيـة لا تصـف الإنسـان بأنـهُ عبـدٌ لله، كـما لا تتحـدث عـن صـورة مستبدة لله، كما أنها لا تشير إلى مكانة وضيعة مهنية للأنسان، الـلـه سبحانه وتعالى لم يخلـق الإنسان لأنهُ بحاجة إلى من يستعبده، بل خلق الإنسان ليعهـد اليـه أعظـم وظيفـة الاّ وهـي خلافة الأرض" اني جاعلٌ في الأرضِ خليفة"[1] ولهذا لا يمكن أن يكون خليفةُ الـلـه ذليلاً مهاناً.

يفرق عبد الجبار الرفاعي بين "عبيد، وعبـاد" في لغـة القـرآن، كلمـة عبيـد مشـتقة مـن: عبودية ومرادفها استعباد، رق، أما عباد فمشتقة من عبادة ومرادفها: اعتكاف، تعبد، لـذلك (القرآن يشير إلى عبـاد بمعنـى أحـرار لا بمعنـى أقنـان مجـبرين مكـرهين: "فـبشر عبـادِ الـذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الـلـه وأولئك هم أولو الألباب"[2].

(1) سورة البقرة: 30.

(2) الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد: ص77.

وردت كلمة "عباد" في القرآن الكريم 97 مرة ، في حين لم ترد كلمة "عبيد" سوى 29 مرة وعند ورود كلمة "عبيد" في بعض الآيات فهي تقترن بنفي الله الظلم عن نفسه " وان الله ليس بظلام للعبيد"[1]، "وما أنا بظلام للعبيد"[2].

كأن القرآن ينبه على السياقات الأجتماعية لمدلول العبودية، وتشبعه تاريخياً بمعاني الأسترقاق، وكيف انها تحيط المكانة الإنسانية للكائن البشري، وتستبيح شخصيته، وتهين كرامته، بنحو يصير فيه هذا الكائن بمثابة متاع يمتلكه شخصٌ آخر، لا حياة خاصة ولا كينونة وجودية مستقلة له، وليس له من أمره شيئاً. فأراد الله أن ينفي عن ذاته تعالى هذا النمط من اهدار الكرامة الإنسانية واهانة الإنسان.

يشتق نمط التدين من الصورة التي يرسمها المتكلمون لله والتي يروجها اتباع الفرق والمذاهب فأذا كانت هذه الصورة شديدة صارمة مستبدة يتشكل على أثرها تدين متشدد صارم، بينما ان تشكلت صورة رحيمة جميلة محبوبة يتشكل تبعاً لها تدين رحيم مفعم بالحب والجمال.

يذهب الرفاعي إلى أن (الإنسان يرى صورة الله من خلال جراحه، فالفقير يرى الله في رغيف الخبز، المريض يرى الله في شفائه، السجين يرى الله في حريته، المعذب يرى الله في نجاته..."[3].

الإنسان بطبيعتهِ ينفرُ ممن يخاف منه، ولا يحاول الأقتراب اليه ، علم الكلام القديم رسم صورة مخيفة لله، وفي سياقاتها تشكلت علاقة المسلم بالله . يهدف علم الكلام الجديد إلى اعادة رسم هذه الصورة بشكل يجعل الصلة بين المسلم والله

(1) سورة آل عمران: 182.

(2) سورة ق: 29.

(3) الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد، ص80.

خالية من الخوف، صلة مشبعة بالسلام الروحي. الآية 45 من سورة المائدة تتحدث عن بناء صلة بالله تتأسس على المحبة المتبادلة "يحبهم ويحبونه" ترسم هذه الآية صورة تفاعلية للصلة بالله، ثنائية الأتجاه لا أحادية يبدأ الله الإنسان بالحب، فيتفاعل معه ويبادله الإنسان الحب. عندما يفيض الله الحب على عباده يتخذ الحب قلوبهم موطناً له، يهدأ قلقهم الوجودي، ويعيشون سلاماً باطنياً وتنشرح صدورهم بالأستنارة الروحية، وهذا أجمل ما منحتهُ الأديان لحياة الإنسان.

4- الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم

الهرمنيوطيقا هي مصطلح يرجع أصلها اللغوي إلى **Hermeneutics** إلى الفعل الإغريقي **hermeneuein** وهو عمل يدل على كشف الغموض الذي يكتنف شيئاً ما. وقد اشتق الفعل من اسم الإله الإغريقي «هرمس **Hermes**» وهو إله متعدد المواهب، فهو: رسول الآلهة، ومفتر الوحي الإلهي إلى البشر، وإله الحدود، وإله التجارة، وصانع القيثارة والمصفار . وتجتمع مواهب اهرسا في سمتين اثنتين: الأولى: هي الوساطة بين طرفين، والثانية هي القدرة على استخدام الحيلة في الوصول إلى الهدف، وكلاهما ضروري في عملية كشف الغموض التي يدل عليها اللفظ الاغريقي **hermeneuein**"[1]، فالغموض لابد وأن يكشف من خلال وسيط، وهو يتطلب استخدام أدوات غير مألوفة كتلك التي يستخدمها هرمس. ومن اللفظ الإغريقي اشتقت الكلمة الإنجليزية **Hermeneutics** والتي درج الباحثون العرب بتسميتها بالهرمنيوطيقا أو الهيرمنيطيقيا وقد تم ورود الجذر اللغوي للهرمنيوطيقا عند أرسطو حيث كان أحد عناوين كتبه (**PeriHermeneias**) أي "عن الهرمنيوطيقا،

1. احمد زايد، «الهرمنيوطيقا واشكالية التأويل والفهم في العلوم الأجتماعية»، العدد الرابع عشر، ص229.

ومـوضـوعـه هو مـنطـق القـضـايا والبـنـية النـحوية التي تـسمـح بالـربـط بيـن المـوضـوع والمحـمول من أجـل الـكشـف عن خصـائـص الأشيـاء"[1]

أما المدلول الاصطلاحي لمصطلح "الهرمنيوطيقا" هي الجهـود الفلسـفية والتحليليـة التـي تعتني بمعضلات الفهم والتأويل، و "الهرمنيوطيقا هي معضلة تفسير النص بصفة عامة سـواء أكان هذا النص نصاً دينيا، أم نصاً تاريخياً، أم نصاً أدبياً. فتثير تبعاً لذلك أسئلة كثـيرة معقـدة ومتشابكة حول طبيعة النص وعلاقته بالتراث والتقاليد من جهة، وعلاقتـه بمؤلفـه مـن جهـة أخرى، والأهم من ذلك أنها تركز اهتمامها بشكل لافت على علاقة المفسر بالنص"[2].

جاء مفهوم الهرمنيوطيقا متصلاً بالنص الديني، وقد أستخدم هـذا المفهـوم في الدراسـات اللاهوتية والتي تتضمن مجموعة من القواعد والمعايير التي يلـزم أن يتعقبهـا المـفسّر لفهـم النص الديني (الكتاب المقدس)،... ويعود قدم المصطلح إلى عام1654م ومازال مسـتمرا حتـى اليوم في الأوساط البروتستانتية"[3].

ان في عصر النهضة الأوربية نشأ هذا المفهـوم، في القـرنين السـادس والسـابع عشر حيـث النهضة والأصلاح الديني والقطع مع المسيحيين بالكنيسة في روما والأنتشار الذي شهده الفكر البروتستانتي، حيث تم القضاء على مرجعية تلك الكنيسة في تفسير النصوص المقدسة [4].

(1) مراد وهبة، المعجم الفلسفي: ط4، ص716،

(2) ابوزيد، نصرحامد، «الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص»، المجلد الأول، العدد3، ص141.

(3) ابوزيد، نصرحامد، «الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص»، المجلد الأول، العدد3، ص141.

(4) أنظر، منى طلبة، «الهرمنيوطيقا-المصطلح والمفهوم»، العدد العاشر، ص133

وبذلك لمس البروتستانت بالحاجة الماسة لوضع ركائز معينة لتفسير الكتاب المقدس، وكانت هذه الحاجة سبب رئيسي لهذا المسار في المعرفة، والذي يتعهد بمهمة القيام بطرح منهج ومنطلق لتفسير الكتاب المقدس، وهكذا تكون الهرمنيوطيقا قد نشأت مرتبطة بالنص المقدس في ظروف خاصة، ومن ثم تحولت كنظرية بديلة للكنيسة في تفسير الكتاب المقدس، فكان لابد للكهنة البروتستانت الذين قطعوا صلتهم تماماً بكنيسة روما الكاثوليكية صاحبة الحق الحصري في تفسير الكتاب المقدس، أن يعتمدوا على أنفسهم في تفسيرهم للكتاب المقدس، وأن تكون لهم مرجعية نظرية التفسير يستأنسون بها.

ثم تلا ذلك التأسيس الهرمنيوطيقي العملي على يد شلايرماخر وشليجل كمحاولة لوضع منهج للتفسير، وتبعهما كانط في محاولة وضع تأويلية نقدية، ثم جاءت محاولة «ديلتاي» كمسعى لإجراء التأويل على العلوم الإنسانية، ثم كان التأويل في المنهج الفينومينولوجي على يد هوسرل وهايدغر ومساع لتفسير الوجود، ثم أكمل غادامير طريق هوسرل، ثم تواصلت جهود بيتشه وقوكو ودريدا وهابرماس وكارل أوتو للوصول بها إلى معناها الحالي الذي يطلق على كل تأمل نظري وفلسفي ييهدف إلى فهم النص وأسسه وفرضياته المسبقة. ونضراً لكثرت استخداماته فقد انتقل من حقل اللاهوت إلى الى دوائر أكثر اتساعاً وتشمل العلوم الإنسانية.

أن كلمة (هرمنيوطيقا) أو(**hermeneutique**) (هي اتجاه قديم تعني علم التأويل وقد اهتم هذا الأتجاه بنقد النصوص وفهمها، ويعود أول استخدام لمصطلح (هرمنيوطيقا) للدلالة على هذا المعنى لعام 1654م)[1].

1. بركة، فاطمة طبال، النظرية الألسنية عند "رومان جاييكسون": ط1، ص34.

الهرمنيوطيقا كما يتصورها (غادامير 1900-2002) هي عملية تأويل تقوم على الفهم والحوار ومن ثم مهمتها هي تجاوز حالة الأغتراب التي عليها الذات.[1]

ويترتب على ذلك انها تبنى على اسس ثلاث: التأويل والفهم والحوار لعدم امكانية الفصل بينهما فلا تأويل من دون فهم ولا فهم من دون حوار، فالحوار يجعل من الذات منفتحة على الموضوع أي انفتاح الأنا على الآخر للأتفاق ومن ثم الفهم[2].

الهرمنيوطيقا قراءة للنص ففي كل محطة من محطات تاريخ النص ينبعث فهمٌ جديد حيث تعلن نسبة كل فهم وانتماءه للأفق التاريخي الذي يولد فيه، اي انهُ لم يبقى هناك فهم بشري مطلق للنص يخترق التاريخ، ويتعالى على أحوال الإنسان. الهرمنيوطيقا تبيّن لنا كيف ان الكلمة تتكدس عليها طبقات، كأنها طبقات جيولوجية، وبمرور الزمن تضاف دلالات أخرى للكلمة حول نواة المعنى الأول وتتناسب هذه الطبقات كماً وكيفاً مع عصر الكلمة وتطور دلالاتها وتنوع استعمالاتها عبر التاريخ. "الهرمنيوطيقيون بمثابة جيلوجيون يكتشفون طبقات فهم تتكدس لتحجب عنا بؤرة المعنى، أي انهم يحددون الأنساب والجذور الزمنية لأنتماء كل طبقة للفهم، وكيف تتضخم لتطمر المعنى ويتعرفون على عمرها، وطبيعة العصر الذي توالت فيه كل واحدة من الدلالات"[3].

يمكن التعامل مع المدونة التفسيرية والكلامية والفقهية الموروثة بوصفها معرفة بشرية تنتمي إلى سياقات تلقي وقراءة النص الديني في مراحله المتنوعة.

(1) غادامير، هاز جورج، تجلي الجميل:ومقالات أخرى، تحرير روبرت برناسكوني: ص7.
(2) غادامير، هاز جورج، تجلي الجميل:ومقالات أخرى، تحرير روبرت برناسكوني: ص11
(3) الرفاعي، عبد الجبار، الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم: ط1، ص7.

بمعنى أن كل عصر ينتج مدونته الخاصة، كما تعمل الهرمنيوطيقا على موائمة النص المقدس مع روح العصر. (الهرمنيوطيقا تدل على أن حياة النص الديني تتجدد مع تجدد قراءته، وتعتبر من المحاولات التي تسعى لتحرير النص من التفسيرات التاريخية التي تثقله، وتمنعه من التواصل مع العصر الجديد، عتقه من سجون السياقات الثقافية والأجتماعية والسياسية والأقتصادية، التي كبلتهُ بفهمها ومشروطياتها الخاصة)[1].

الهرمنيوطيقا في العصر الحديث: فردريش شلايرماخر(1778-1834) يعتبر شلايرماخر الأب الروحي للتأويلية الحديثة وتتميز التأويلية التي تبناها بطابعين: الطابع النقدي والطابع الرومانسي الطابع النقدي عند هرمنيوطيقا شلايرماخر هو محاولة لأيجاد لحظة لمقاومة سوء الفهم ، كذلك هي تتعلق بالنصوص التي مر عليها زمن طويل، وأصبحت غامضة من حيث المفردات والمعاني. الطابع الرومانسي لهرمنيوطيقا شلاير ماخر يمكن أن نعبر عنه من خلال مقولة"فهم الكاتب كما فهم نفسه أو ربما أحسن"[2].

تسعى الهرمنيوطيقا إلى ازالة الغموض الذي يكتف النصوص ويجعل هذه النصوص واضحة وجلية، وحسب شلارماخر "فأن المفسر عليه أن يلتزم بقاعدتين في عملية التأويل. التفسير النفسي: والذي يهتم بالتفاعل بين القارئ والنص. والتفسير القواعدي: الذي يتطلب معرفة وفحصاً ألسناً ونحوياً لبنية النص ولغته"[3].

---

(1) الرفاعي، عبد الجبار، الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم: ط1، ص8.

(2) نبيه قاره، الفلسفة والتأويل: ص49.

(3) دافد جاسير، مقدمة في الهرمنيوطيقا: ط1، ص119-120.

ان المبدأ الذي تنهض عليه اعادة البناء بشقيها اللغوي والنفسي، فهو مبدأ الدائرة التأويلية "فالفهم عملية احالية بالأساس والدائرة بوصفها كلاً تحدد كل جزء مفرد فيها، فالجملة على سبيل المثال هي وحدة كلية، ونحن نفهم معنى الكلمة المفردة داخل الجملة بأحالتها إلى الجملة الكلية بدورها يعتمد معناها الكلي على معنى كلماتها المفردة"[1].

وكان لشلايرماخر الفضل في "نقل مجال اهتمام الهرمنيوطيقا من دوائر اللاهوت إلى التفكير الفلسفي لتكون فن للفهم عينه"[2].

ذهب شلايرماخر أن النصوص جميعها بحاجة إلى تأويل، بأعتبارها تشترك في لغة واحدة، حيث تتضمن اللغة علامات ورموز لابد من تأويلها .

كما ذهب عبد الجبار الرفاعي إلى أن المناهج الحديثة للقراءات تطلعنا اكثر على السياقات التي أنتجت المعنى في مدونات علم الكلام، والفقه، والتفسير، والتصوف، والأخلاق، والتي تكون لها ارتباط بأحكام الباحث المسبقة، وطبيعة عصره، ونشأته والبيئة التي ينتمي اليها، وثقافته، هذه العوامل لها تأثير في تكوين فهمه، وهذا ما تشير اليه الهرمنيوطيقا، "اذ تشرح لنا كيف ان الكلمة تتراكم عليها طبقات، كأنها طبقات جيولوجية، وبمرور الزمن تضاف دلالات أخرى للكلمة حول نواة المعنى الأول وتتناسب هذه الطبقات، كماً وكيفاً، مع عمر الكلمة وتطور دلالاتها، وتنوع استعمالاتها عبر التاريخ"[3].

---

(1) عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من افلاطون إلى جامير: ط1، ص30.

(2) عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من افلاطون إلى جامير: ط1، ص88.

(3) الرفاعي، عبد الجبار، الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم: ص7.

"الهرمنيوطبقا تعمل على مواءمة النص المقدس مع روح العصر، وتبوح براهينية ومعانيه في كل سياق لغوي ومعرفي وثقافي ومجتمعي راهن. وتمنحنا رؤية رحبة تعيد اكتشاف مقاصد القرآن، وتضئ بصيرتنا بما تنشدهُ رسالة الوحي للأنسان، في ضوء الأفق التاريخي لواقعنا"[1].

يــرى عبــد الجبــار الرفــاعي "ان قــراءة النصــوص المقدســة في ضــوء أدوات ومنــاهج الهرمنيوطيقا ضرورة يفرضها تحريرها من الأغتراب عند الواقع وتحقيــق الأنسجام بــين هــذه النصوص والقارئ اذ يحقق فعل القراءة هنــا أُلفــة القــارئ للــنص، أي ان القــارئ مــثلما يقــرأ النص يقرأ ذاته في النص"[2].

لقــد حصــل خــلاف بــين التيــارات الإســلامية في مجــال الدراســات الدينيــة حــول تطبيــق الهرمنيوطيقا كمنهج للنصــوص الدينيــة الإســلامية، فــذهب بعظهــم إلى ضرورة فســح المجــال لأستحداث مناهج جديدة مثل الهرمنيوطيقــا لفهــم النصــوص الدينيــة بــل واعتبروهــا ضرورة عصرية لوقاية النص من الجمود والأنغلاق. وذهــب آخــرون إلى ان هكــذا منــاهج هــي بــدع علمانية وضلالة لا يمكن تطبيقها على النص الديني بأعتبارها تقدم تأويل عبثي للنص وتحرف المعنى .

الهرمنيوطيقــا كضرورة عصريــة للــنص الــديني:اصــحاب هــذا الأتجــاه يؤمنــون بــأن الهرمنيوطيقا لها القدرة لحل مشاكل القراءة التقليدية للنصوص الدينيــة والتــي تقــتصر عــلى تفســير وحيــد تبنتــه مؤسســة الإســلام التقليديــة كــما يقــدم في كتــب ومــدونات التفســير التاريخية[3]. ومن أنصار هذا الاتجاه:

---

(1) الرفاعي، عبد الجبار، الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم: ص8.

(2) الرفاعي، عبد الجبار، الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم: ص8-9.

(3) الحيان، محمد، الهرمنيوطيقا، محاولة لتجاوز أزمة القراءة التقليدية للنص القرآني: ص1.

1-نصر حامد أبو زيد: يرى ابو زيد(1943-2010) انه لايمكن اعتبار الحقيقة عند الخطاب الديني التقليدي فقط، بل لابد من ادخال منهج الهرمنيوطيقا لتخرج النص الديني من هذا الأنغلاق الذي يعاني منه النص لتجنب العديد من المشاكل، فمن غير الممكن عزل الدين بعيداً عن الواقع بل فهم الدين معطى بشري ناتج عن جدل النص الشرعي والواقع، ولا يمكن أن تفهم أسباب نشأة الفرق الدينية وتحولاتها ومقولاتها من دون القراءة الواعية للواقع الذي نشأ فيه، لأنها في النهاية من افراز ذلك الواقع.

فرق نصر حامد ابو زيد بين (التفسير بالرأي أو التأويل) والذي ينظر اليه إلى انه تفسير غير موضوعي لأنه لا يبدأ من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية، وانما يبدأ من موقف المفسر الذي يحاول أن يجد في النص سنداً لهذا الموقف، والثاني(التفسير المأثور) والتي يمكن تفسير النص وفهم النص فهماً موضوعياً وذلك بجمع الأدلة التاريخية واللغوية [1].

أبو زيد يقدم التأويل على التفسير، فهو يرى ان التفسير هو شرح المعاني والكلمات المفردة، بينما التأويل هو استنباط دلالة التراكيب بما تتضمنه من حذف واضمار وتقديم وتأخير وكتابة واستعارة ومجاز...الخ[2] مما يجعل النص القرآني متسعاً وأكثر رحابة بحيث يمكنه أن يستوعب ما لا يمكن له استيعابه في حالة التفسير التي تضيق إطاره.

(1) ابو زيد، نصر حامد، الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص: ص142.

(2) ينظر، ابو زيد، نصر حامد، التجديد والتأويل والتحريم بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير: ط1، ص133.

ذهب أبو زيد إلى أن الدراسات القرآنية يجب أن تفتح النص القرآني على الحياة، وان تسهم في بناء حياة يدخلها النور، نور المعرفة والفهم والحق في اختلاف الفهم والقراءة والتفسير. ويرى كذلك أنهُ لا يعقل أن يتعامل المسلمون مع القرآن الكريم ذلك الكتاب العظيم بمنطق ضيق، يضيف على المسلمين حينما يصبح التأويل عملاً مرذولاً. اما عندما يتم تفعيل آليات التأويل فأن ذلك يعني فتح الباب مشرعاً أمام المؤمنين لفهم النص الديني خارج اطار فهم المؤسسة الدينية الرسمية التقليدية، "كلما كان الطريق بين المؤمن وربه مشرعاً كلما ازداد المؤمن ايماناً، لكنه ايمان مختلف عن ايمان غيره، ايمان نابع عن ذاته ومن رؤيته وأفكاره، ايمان حر وفي هذا اقرار بحق المؤمن في أن يكون قلبه وعقله دليله إلى الإيمان الحق"[1].

بينما ذهب الأتجاه الآخر إلى أن التأويل عند حامد ابو زيد جهداً عقلياً ذاتياً لأخضاع النص الديني إلى تصورات المؤول، مفاهيمه وأفكاره، وهذه النظرة تغفل دور النص وما يرتبط به من تراث تفسيري وتأثيره على فكر المفسر. وهذا ما يتضح من مقوله في كتاب "فلسفة التأويل"في قوله " ان العلاقة بين المفسر والنص ليست علاقة اخضاع من جانب المفسر وخضوع من جانب النص، والأحرى القول انها علاقة جدلية قائمة على التفاعل المتبادل"[2].

إن العلاقة الجدلية بين القارئ والنص تنزع القداسة من النص الديني، فالمفسر لا يستطيع أن يتحرر من أهوائه وتحيزاته، اضافةً إلى ذلك ان قداسة النص الديني تمنع التعامل معه بما يختار القارئ من مناهج- كما يفهم من كلامه-، في المحافظة على القداسة ما يمنع المؤول من الزيغ والضلال والخروج عن

(1) باغي، حسن، مقدمة كتاب التجديد والتأويل والتحريم بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير: ص16.

(2) ابو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل: ط6، ص5.

المقاصد اثناء عملية التأويل بحجة الأنصياع للعقل الذي يرفض اللامعقول. كما استخدم مناهج أخرى كالمنهج السيموطيقي والنقد التاريخي، والسوسيولوجيا ومناهج اللسانيات الحديثة. الأمر الذي يفتح باباً واسعاً في تأويل القرآن بلا ضوابط أو قيود أو يؤدي إلى فتح باب التأويلات على مصراعيه.

2- **محمد مجتهد شبستري:** مفكر ايراني ولد عام (1936) ذهب شبستري إلى أن التفسير الفقهي القديم للنص الديني أصبح عبئاً يمنع الحياة من التقدم والتجديد، وقد انتج ذلك مشاكل وتعارض بين الفقه والشريعة والمتطلبات السياسية للمصلحة العامة، ومعظم الأشكاليات تتركز الأفكار التي يتخذها بعض الفقهاء الذين يرفضون العمل السياسي، ومن هذا المنطلق دعا شبستري إلى تطبيق الهرمنيوطيقا على النصوص الدينية وانتقالها من الدوغمائية إلى العقلانية، وتحرير النص الديني من سيطرة المعنى المنفرد. يتسائل شبستري مستنكراً "لماذا اكتسبت نظرية التوقف عند ظاهر الكلام قداسة كبيرة بحيث ما عاد بوسع ايٌّ منا أن يتحرر من قيودها أو يفكر في تعريضها للمسائلة"[1].

يرى شبستري "إن أئمة الدين العظام هم السبب في ذلك بقولهم وفعلهم اوصلونا إلى التوقف على هذا المنهج، وكان هذا المنهج شائع ومتعارف عليه في عصرهم لفهم النصوص ولا بد لنا من السير على خطاهم في هذا المضمار"[2].

رأى شبستري انه يجب أن يكون هناك فهم حديث لفكرة خلود التشريع، وانه لايجب ان نكون ملزمين بالعمل بنظرية التوقف عند ظاهر النص وناهض القائلين

(1) شبستري، محمد مجتهد، «الهرمنيوطيقا والفهم الديني للعالم»، العدد53-54 شتاء وربيع، ص13.
(2) شبستري، محمد مجتهد، «الهرمنيوطيقا والفهم الديني للعالم»، العدد53-54 شتاء وربيع، ص18.

على بأن يأتو بـدليل واحـد عـلى صـحة افكـارهم، تعـذرهم في ذلـك خضـوعهم لأئمـة الـدين السالفين، فالتبعية يجب أن تكون سارية على فهم، والاّ فالأولى رفضـها، فالعلمـاء والأئمـة كما يرى شبستري ليسو معصومين، وان كان ذلـك اجتهـادهم قلنـا اجتهادنـا ويـرى"اننـا نبقـى في حاجة إلى التوجه مباشرةً إلى هرمنيوطيقا العقلانية التي سوف تفتح في وجوهنا آفاق واسـعة للأخذ والأستفادة من النظريات الحديثة للهرمنيوطيقا"[1].

حاول محمد مجتهد شبستري الدفـاع عن مفهوم التأويليـة ضـد المهـاجمـين والمنتقـدين حيث حاول تبرئتـها في انهُ رفض أن تكون الهرمنيوطيقا احدى نضريات " التفسير بالرأي" التي قوبلت بالرفض جملةً وتفصيلاً من قبل علماء المسـلمين، لأن الهرمنيـوطيقي يقـوم بتفسـير و قراءة النص سواء كان بالأستناد إلى ظاهـر الكـلام وصـولاً إلى غايـة المتكـلم وهـذا مـا يقبلـه الخصم أو بطريقة ثالثة وهذا ما لا يتواجد في التفسير بالرأي. ثم يكمل نقداً بقوله" ليس من الصحيح ان نستنبط عدة مبادئ عقائدية من الكتاب والسنة، انهُ الدور بعينه ولا محيص من الوقوع في هـذا الـدور الاّ بـأعتماد المسـلمين عـلى الهرمنيوطيقـا الفلسـفية، لـيس بـالضرورة بمعناهاالخاص الذي نظر له كل من هيدغر وغادمير بل تكفيهم الهرمنيوطيقا بمعناهـا العـام والأوسع والذي يعني ايّ شكل من التنظير الفلسفي في مجال الفهم"[2].

يدعي شبستري"أن شخص النبي (صلى اللـه عليه وآله وسلم) هـو صـاحب الـنص القرآني، وأن القرآن بألفاظه ومعانيه هو كلام النبـي، بـل يـذهب حتـى إلى القـول بـأن

(1) شبستري، محمد مجتهد، «الهرمنيوطيقا والفهم الديني للعالم»، العدد53-54 شتاء وربيع، ص19.
(2) شبستري، محمد مجتهد، «الهرمنيوطيقا والفهم الديني للعالم»، العدد53-54 شتاء وربيع، ص19.

النبي الأكرم نفسه لم يدع بأن آيات القرآن والفاظه هي من اللـه ، بل كان يقول بـأن القـرآن انما هو كلامه"[1].

ان الاعتـقاد الذي تمسك به محمد مجتهد شبستري هـو أن النبـيّ مجـرد نـاقـل للـوحي وهـو رأي سطحي، لأن مهمة الـنبي (صلى اللـه عليه وآله وسلم) لم تقتـصر عـلى نـقل القـرآن وإبلاغـه للناس، بـل قـام بتـوضيح التـعاليم الألهية والحـقائـق الأيمانـية للناس، واتمام مكارم الأخلاق، واقامـة القـدوة الحـسنـة للـبشـر، وتـقـوية ترسـيخ المبادئ الإسلامية، اضهـار الثقافـة الأيمانـية والتوحـيديـة، ونفـي الشـرك وعبـادة الأوثـان، واعـلاء كلـمة اللـه، والأشـراف على تأهيل نفـوس المسلميـن وتـنقيـة المـؤمنـين وهـدايتـهم بالكـتاب والحـكمـة، وجميـع هـذه الأمـور التي تـتمـثل جـوهر البعثة لا تنـافي مـع كـون القـرآن كـلاماً الهـياً، بـل تـتنـاغـم وتـنـسجم مـع كونـه مبعوثـاً من عـند اللـه نـاقلا لـرسالـته ولايـبقى مجـالاً للـريب والـترديـد.

(1) واعضي، احمد، «الهرمنيوطيقا المعاصرة والنصوص الدينية»، العدد53،54، شتاء وربيع، ص359.

المبحث الثالث: التجديد وفق منهج الرفاعي

1- لا خلاص إلاّ بالخلاص من أدلجة الدين

يُعتبر الدين في أبسط معانيه هو نسق تفسيري للوجود الهدف منه اضفاء معنى للوجود ولحياة الإنسان ويعمل الدين على ارواء الضمأ الأنطولوجي ويشبع حاجات لا يمكن اشباعها من قبل العقل والخبرة البشرية، كما تحدث عبد الجبار الرفاعي عن الدين بأعتباره الحاجة الأبدية لأكتشاف معنى الحياة وقال" أُريد هنا مقاربة الموضوع بنحو لايدرس الدين بوصفه مؤسسة أو متموضعاً في مؤسسة اجتماعية، وانما من حيث هو ظاهرة تعبر عن أعمق متطلبات الوجود والكينونة الذاتية للشخص البشري. وهي رؤية تتبصر النظام الوجودي ومراتبه ومرتبة الحق تعالى في سلم الوجود. وكيف أن وصاله والسفر اليه، انما هو منبع الحياة الروحية، والعلاقة به هي مصدر الألتزام في الحياة الأخلاقية"[1].

الإنسان بطبيعته يحتاج للمكون الأنطولوجي حيث يوفي الدين تعهداته للأنسان من خلاله كذلك دوره الرئيسي في المجتمع، فالتدين يكون على مستويين تدين ظاهري و تدين روحاني أخلاقي. فالدين بصورة عامة مهمته بناء الذات الإنسانية وبناء علاقة بين الديني والدنيوي بين الألهي والبشري سواء عن طريق الإيمان والتجربة الدينية أو عن طريق النص وفهمه.

الأديان تسعى لمجابهة الظلم والتسلط والأستبداد وقد عبّر عن لاهوت التحرير في القرن العشرين جماعة من رجال الدين والكنائس في أمريكا اللاتينية بعد أن عملو على اكتشاف المضمون الأجتماعي الثوري للعقيدة وتوظيفها في مقاومة الإستعمار،

(1) الرفاعي، عبد الجبار، الإيمان والتجربة الدينية: ط1، ص18

واعتمدها كمرجعية في النضال والتحرير. فنشأ لاهوت التحرير كأيديولوجية ثورية تحررية شعبية جماهيرية تربط بين الدين والثورة والإيمان والعدالة والله والشعب والعقائد والمطالب الأجتماعية"[1] أما ايديولوجيا اليوم فهي ايديولوجيا دوغمائية غايتها ارضاء الروح الأنفعالية دون منطق عقلي ولا عملي ولا فلسفي "فهي ليست في الحقيقة علماً ولا فلسفة ولا ديناً"[2].

إن دين الأيديولوجيا يضرب كل من يكذب مبادئه" فهو يسخر حياتك وطاقتك وموهبتك لتخدمه ويفرض عليك حدوده واطاره واسيجته، التي ان تخطيتها يصادر عليك دنياك وآخرتك"[3].

وان حاجة الإنسان اليوم غير ذلك فهو يحتاج إلى دين يخدمه ويهب لهُ مساحة كافية من حرية التفكير وبأستطاعته أن يمحوا التطرف والكراهية وينفي روحهُ من الخطايا وقد عرّفهُ عبد الجبار الرفاعي(بدين الأنطولوجيا) أي يكون هناك تواصل بين الله والإنسان والعالم ترتوي روحه من الضمأ.

يسعى الرفاعي إلى نقل الفكر من الفكر التحريري إلى الفكر التحرري وذلك بمناهج انسانية علمية اجتماعية ذات طابع عملي غير بعيد عن صورة الإنسان. ويدعوا الرفاعي إلى تحرير العقل الدوغمائي إلى نزعة التفكير الحر اي بمعنى الأنتقال من(الأيديولوجيا إلى الأنطولوجيا) صورة الإنسان في الواقع، والخلاص من صراطية النص والتحرر من قيود التاريخ والنص العقائدي الذي يكون مبني على

(1) الرفاعي، عبدالجبار، «اختزال الدين في الأيديولوجيا لاهوت التحرير عند شريعتي وحسن حنفي»، العدد49-50، ص105.
(2) شايغان، داريوش، «مالثورة الدينية»، العدد49-50، ص217.
(3) الرفاعي، عبد الجبار، الدين والظمأ الأنطولوجي: ص117.

الأيديولوجيا السياسية والفرق والطوائف والذهاب إلى فهم عقلاني وتدين عقـلاني مبنـي عـلى دين المحبة والجمال لا دين التقديس الفارغ من الأيمان. فـلا خـلاص الاّ بـالخلاص مـن تـدين دنيوي. كما ذهب الرفاعي(الإنسان ضحية فهم الدين وذلك بترحيل البروتسـتانتية الإسـلامية للدين مـن الأنطولوجيـا إلى الأيـديولوجيا وقـد أنـتج ذلـك خـروج الـدين مـن حقلـه الخـاص واقحامه في مخاضات ومجازفات تصادر الشخص البشري وتصـور لـه وعـود دنيويـة خلاصـية ليس لها صلة بالدين [1].

الإسلام اليوم في مأزق أخلاقي روحي عقلي وعدم امتلاكه لأرضية خصبة للتغيـير والتحـرر من هذه السياجات الدوغمائية التي واكبت الفكر الإسلامي لقرون. ان غياب العقـل والـروح والقلب هو ما نعيشه اليوم وهو ما أنتجتهُ البروستانتية الإسلامية في عمليـة (تـدين دنيـوي). فالأيديولوجية هي "عقيـدة تحـدد الأتجـاه الأجتماعـي والـوطني والطبقـي للأنسـان وتـفسر نظامها العتمي والأجتماعي وشكل الحياة، والوضع المثالي للفرد والمجتمع، والحيـاة الإنسـانية بكل أبعاده[2].

كما يرى المفكر الأيراني علي شريعتي(1933-1977) "الأيديولوجيا تهدي الإنسان ما تمنحهُ له الأمكانات التقنية تماماً، مالتقنية الاّ مجموعة الجهود الإنسانية الرامية إلى توظيف الطبيعة لتحطيم هيمنتها وجبروتها، وفرض احتياجاتها عليها، الأيديولوجيا تقنية يسـتعين الإنسـان بهـا وبالمعرفة لتوظيف التاريخ والمجتمع حسب ما يشاء"[3].

---

(1) الرفاعي، عبد الجبار، الدين والظمأ الأنطولوجي: ص172.
(2) الرفاعي، عبد الجبار، انقاذ النزعة الأنسانية في الدين: ص86.
(3) المرجع نفسه: ص86-87،

إن الهدف من دعوة المفكرين حسن حنفي وعلي شريعتي للأيديولوجيا هو أن الدين يحقق لتحقيق العدالة وهذا ما رفضهُ عبد الجبار الرفاعي وردّ على ذلك بأنهُ لا يمكن أن يكون بأدلجة الدين لأن الأدلجة تفسد الدين والدين يتركز هدفهُ فيما يفشل العقل، فأدلجة الدين يجعل من كل ما هو دنيوي مقدساً فيضيع المقدس ويضمحل الدنيوي ويختنق فضاء الحرية ويكف العقل عقلاً" الأيديولوجيا نسق مغلق يغذي الرأس بمصفوفة معتقدات ومفاهيم ومقولات نهائية، تعلن الحرب على أيّة فكرة لا تشبهها حتى تفضي إلى انتاج نسخ متشابهة من البشر. وتجييش الجمهور على رأي واحد"[1] وكأنها تتمثل قول فرعون "ما أُريكم الاّ ما أرى وما أهديكم الاّ سبيل الرشاد"[2].

وقد نقد الرفاعي علي شريعتي حيث قال "ان مشكلة شريعتي وغيره انهم لا يبصرون سوى ما يطفو على السطح من تمثلات الدين في الأجتماع البشري أنهم لا يبتعدون عن قشرة الدين. لا يتوغلون إلى الطبقات العميقة هذه القشرة تحجب عنهم استبصار جوهر الدين وأبعاده القصية"[3].

يرى عبد الجبار الرفاعيان المهمة موكلة إلى المتكلم المعاصر والمجدد في قلب عملية التفكير من عملية عاطفية إلى عقلانية وعلمية لضرورة معرفة الفكر الديني لجوهر الدين وبعده الوجودي بدل الأيديولوجي .

2- لا هوية مذهبية في علم الكلام الجديد

قديماً كان الخطر يهدد الأنتماء المذهبي لتعدد المذاهب المنافسة، لذلك كان الإنتماء للمذهب يفوق كل الأنتماءات الأخرى والدفاع عنه عبر الجدل الذي

(1) الرفاعي، عبد الجبار، الدين والظمأ الأنطولوجي: ص121-122

(2) سورة غافر: 29.

(3) الرفاعي، عبد الجبار، الدين والظمأ الأنطولوجي: ص142.

لا ينتهي، أما علم الكلام الجديد يعتبر لاهوت عابر للهويات الأعتقادية للفرق حيث ذهب الرفاعي إلى أنهُ "ليس هناك علم كلام جديد أشعري، وآخر معتزلي، وثالث شيعي. يدرس علم الكلام الجديد ماأنجزته كل الفرق من اجتهاد كلامي أنتج مقولاتها الأعتقادية، ويعمل على الكشف عن سياقات ذلك الأجتهاد التاريخية"[1].

يرى عبد الجبار الرفاعي ان ان الخطر الذي يواجه علم الكلام اليوم هو خطر اكبر من المذاهب وهو خطر الثقافة الغربية على الثقافة الإسلامية، وهذا تحدي حضاري وليس مذهبي، فالأفكار الحداثية تعبر عن مطالب اجتماعية وسياسية. وليست افكار مذهبية تسعى لأرضاء سلطة السلف أو الأنتماء المذهبي أو لأغراض سياسية كما في الكلام التقليدي.

إن علم الكلام القديم كان توجهه مذهبي بأمتياز وكان المتكلمين يعتمدون فيه على المنطق الجدلي الذي يستند على مسلمات ومسائل معروفة غايته صرع الآخر وليس رؤية الحقيقة وحل الأشكالات لذلك يجب استبدال هذا التوجه بعقل منبسط يستند لقواعد علمية قبِلها فلان أو لم يقبلها، لأن هذا هو الطريق الحيد لحل هذه الأشكالية . كذلك من(الأسباب التاريخية أنهُ دراسات مقارنة الأديان لم تُعطى حقّها في الكلام القديم، أما اليوم وخاصةً بعد أن أصبح العالم بحكم قريةٍ كونيةٍ واحدةٍ واحتكاكات المسلمين والمسيحيين واليهود على أكثر من صعيدٍ - فقد صار علم الكلام المقارن ضرورةً ملحّةً حتى يقوم الحوار بين الأديان على قواعد علمية تختزل الوقت وتغتنم الفرص، ولهذا لابد أن يركّز الكلام الجديد على مقارنة الأديان، وأن لا يقتصر على مقارنة المذاهب كما هو الحاصل فعلاً) [2].

(1) الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد: ص286

(2) الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في علم الكلام الجديد: ص287.

تحرر الإنسان من كل العبوديات بمختلف اشكالها بعد اكتشاف صورة اللـه في علم الكلام الجديد التي تبنى على ضوء هذه الصورة صلة الإنسان باللـه، كما يهتم بالأستنارة الروحية، وهي أجمل ما انجزه العرفان في كل الأديان. يسعى علم الكلام الجديد على اعادة تعريف الوحي في الأديان، بوصفه حقيقة واحدة، ونوراً الهياً تجلى في روح الأنبياء، فعبّر عن نفسه بعدة لغات، ووصفهُ الرفاعي بأنهُ" كمرآة تعكس كل ذلك . تجلى ذلك النور في روح كل واحد منهم على شاكلته، وعلى وفق لغته وثقافته، ودرجة تطور الوعي والحضارة لعصره"[(1)].

يمكن الأنفتاح على الأديان الأخرى من خلال هذا التعريف بأعتبار الوحي أوسع من النبوات الكتابية، والخروج خارج الأسوار المغلقة لعلم الكلام القديم ومقولات الولاء والبراء التي تعزلنا عن بقية الأديان ويمكننا بناء حوار مثمر لأرساء السلام والعيش المشترك.

3- لا تكفير في علم الكلام الجديد

كان المتكلمون قديماً يسعون إلى اثبات مقولاتهم الأعتقادية والدفاع عنها باعتبارها الوحيدة التي تنحصر فيها الحقانية والنجاة ونفي كل ما يقع خارجها واعتباره مروق وابتداع حتى المخالف من نفس المذهب نتيجة فتاوى اجتهادية في العبادات ومن يخرج عن الصورة النمطية التي رسمها اصحاب هذه المنظومة يحكم بالمروق، ان النجاة والخلاص لا يكون الاّ من خلال هذه المنظومة الأعتقادية التي وضعوها. يرى عبد الجبار الرفاعي" ان تأويل النصوص الدينية يبتني على نسبية المعرفة، ومن دون تأويل النصوص لا يمكن أن يتنوع فهمها، تبعاً لتنوع فهم المتكلمين وأزمتهم . وكثيراً ما يقود الفهم المغلق إلى تكفير المختلف في المعتقد

عندما يفضي تأويله لآيات القرآن إلى فهمها بنحو لا يطابق هذا الفهم المغلق على معنى واحد نهائي" [1] .

يقود تنوع العبارات وفهمها احياناً ليس فقط التكفير وانما الحكم بالقتل ايضاً وهذا ما وصفه بعض الأعلام وقد أطلقوا على ضحاياه (قتلى العبارات). أسرف متكلموا الفرق في تكفير من لا يعتقد معتقدهم وشمل التكفير مختلف حتى وان كان ينتمي لنفس الفرقة.

وبذلك سقط حق كل الإنسان ان يعتقد ما يراه حقاً، وتم تعطيل الآيات التي تدل على حرية الأعتقاد كدلالة الآية "لا اكراه في الدين"[2] "وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"[3] وكذلك الآية "وكل نفسٍ بما كسبت رهينة"[4] و" لكلٍ جعلنا منكم شرعةً ومنهاجا، ولو شاء الله لجعلكم أمةً واحدة"[5] لم يهتم المتكلمون بحرية الأعتقاد عند الناس وكل ذلك لحصر النجاة والخلاص في فرقة معينة.

يرى عبد الجبار الرفاعي ان فكرة نفي الآخر وعدم احترامه، وتلك المقولات المشهورة (شعب الله المختار، لا خلاص إلا بالكنيسة، الفرقة الناجية...إلخ) قد أغرقتنا في علاقات صراعية مأزومة. فنجد اليوم أن كل فرقة كلامية تنفرد بصورة لله عن غيرها، وكذا نمط العلاقة بين الإنسان وربه مختلف تماما عن الفرق الأخرى التي تتبنى آراء مُخالِفة " وعادة ما يُحكَم بالمروق والهلاك كل من يتبنى معتقداً خارج الصور النمطية

(1) الرفاعي، عبد الجبار، الدين والأغتراب الميتافيزيقي: ص31
(2) سورة البقرة: 256
(3) سورة الكهف: 29
(4) سورة المدثر: 38
(5) سورة المائدة: 48

الراسخة لله في لاهوت الفرق الكلامية، فيما يكون الخلاص والنجاة في الآخرة هو المآل الطبيعي لأتباع هذه الرؤية الاعتقادية" [1]"لكن هذا المنطق وللأسف أفضى إلى استحالة العيش سوياً في فضاء التنوع والاختلاف، وتعذر بناء مجتمع حديث يقوم على مساواة جميع أفراده في الحقوق والواجبات، بقطع النظر عن معتقداتهم وآراءهم وأعراقهم. وفي ظل هذا الوضع المتأزم، كانت غاية الكلام الجديد التي حددها له عبد الجبار الرفاعي أن يسمح للمسلم في الاحتفاظ بإيمانه من جهة، والعيش في عالم يسوده التنوع والاختلاف من جهة أخرى. فنجد عبد الجبار الرفاعي في أغلب أعماله الإصلاحية والفكرية يدعو إلى عدم التحيز لطائفة دون طائفة، أو لمذهب دون آخر. وموسوعة فلسفة الدين التي أصدرها مركز دراسات فلسفة الدين مثال على ذلك؛ فهي موسوعة اتسعت لاستيعاب إسهامات فلاسفة دين ومفكرين وباحثين خبراء في فلسفة الدين، تتعدد مواطنهم اللغوية وأديّانُهم ومذاهبهم، لكنهم يلتقون في فهم وتحليل المعتقدات االدينية في أفق فلسفي، ويفكرون فيما هو مشترك في الأديّان، وعابر للحدود الاعتقادية والإثنية والتاريخية والجغرافية والرمزية[2].

وهذا من شأنه نشر الأمن والسلام في العالم. والتحرر من التحيزات لفئات دون أخرى، لتجنب الحروب والنزاعات التي يمكن أن تتسبب في دمار الشعوب والمجتمعات.

وقد صرح الرفاعي في حوار له مع مؤسسة "مؤمنون بلا حدود" على ضرورة السلم والسلام بين الأديان مقدمة للسلام بين المجتمعات، ولا يتحقق السلام بين

(1) الرفاعي، عبد الجبار، علم الكلام الجديد مدخل لدراسة اللاهوت: ص34

(2) ينظر، مقدمة عبد الجبار الرفاعي، الكتاب: العقل والمعتقد الديني مدخل إلى فلسفة الدين لمجموعة من المؤلفي.

الأديان من دون التحرر من تلك المقولات والأحكـام الموروثـة فـنحن بحاجـة ماسـة إلى قبـول البشر كما هم، والأعتراف بهم كما هم واحـترامهم كـما هـم مـا دامـت المواطنـة هـي الأطـار المشترك الجامع بين افراد المجتمع"[1].

دعا الرفاعي إلى ثقافة التعايش والحوار مع الآخر، كما ذهب الدكتور طـه عبـد الـرحمن "ان الحوار لا يوجد الاّ حين يوجد الأختلاف بين طرفي البحث فالراجح ان طريـق الوصـول إلى الحقيقة ليس واحداً بل متعدد وذلك راجع ان الحق متجدد وبذلك يكون طرق الوصول اليـه متعددة، ان تواصل الحوار بين الأطراف المختلفة يفضي بمرور الزمن إلى تقليص شـفة الخـلاف بينهم، ان الحوار يسهم في توسيع العقل وتعميق مداركه بين مـا لا يـؤخره ولا يعمقـه النظـر الذي لا حوار معه"[2].

علم الكلام الجديد يسعى لأستيعاب كل من يشترك بلأنسانية مـن خـلال رسـم صـورة لله مضيئة زاهرة، التي من خلالها ممكن التعامـل مـع بـاقي الأديـان بـدون اي مشـكلة وبـدون حرج.

---

1. ينظر، مقدمة عبد الجبار الرفاعي، الكتاب: العقل والمعتقد الديني مـدخل إلى فلسـفة الـدين لمجموعـة من المؤلفي.
2. ينظر، الرفاعي، عبد الجبار ومجموعة مؤلفين، التسامح ليس منة أو هبة: ط1، ص5-6.

الخاتمة

ظهر علم الكلام الجديد نتيجة الجمد الفكري الذي اصاب علم الكلام القديم فسعى لتحريرها وتفعيلها بلغة جديدة تلامس العواطف والوجدان، وعمل على فهم المسائل وتنقيتها من الشُبه التي كانت تحيطها، كما سعى الكلام الجديد إلى زحزحة آراء واجتهادات الأوائل من المتكلمين يعتقد من يعتنقها بأنها نهائية وجزمية تصلح لكل زمان ومكان، حتى وان اتسعت معارف الإنسان وتطورت علومه بأعتبارها مقولات اعتقادية أبدية.

ويشير الرفاعي ضمن مشروعه الفكري إلى أن فهم الدين يتطور تبعًا لتطوّر فهم الإنسان لنفسه، وتفسيره للطبيعة واكتشافه لقوانينها وتسخيره لها، على اعتبار أنه كلّما تقدّم العلم بحقيقة الإنسان، وتمّ اكتشاف المزيد من قوانين الطبيعة، وتراكمت المعارف كيفًا وكمًا، فلا بد أن يتطورَ بموازاتها فهم الدين، وتحيين المعنى الديني، بالمستوى الذي يستجيب للواقع الجديد الذي تنتجه العلوم والمعارف والتقنيات الجديدة.

وهنا سنورد أهم النتائج، وهي:

1- دعا علم الكلام الجديد إلى تجاوز المنطق الآرسطي والأنتقال إلى الفلسفة الحديثة بالأستناد إلى العلوم الجديدة والدراسات الإنسانية.

2- يستمد علم الكلام الجديد مواضيعه من الواقع التي تشغل تفكير الإنسان وتناول هذه القضايا عن طريق الأنفتاح على باقي العلوم مثل النفسية والأجتماعية.

3- هناك شيوع كبير للتسامح والتعددية وقبول الآخر في الكلام الجديد عن نضيره القديم دون أن يعني ذلك التفريط في ثوابت الأعتقاد.

4- يسعى الكلام الجديد إلى التحرر من التفسيرات المغلقة لآيات القرآن الكريم والنصوص الدينية، والأنفتاح في التفسير على المناهج الحديثة في علوم التأويل والألسنيات، وعلى كل ما يمكن الأفادة منها من معطيات الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع .

5- سعى عبد الجبار الرفاعي في تجديد الفكر الديني عن طريق الفهم العقلاني للدين وتعميم صورته الإنسانية.

6- يرى الرفاعي انه لا يمكن أن نفهم الدين قبل أن نفهم الإنسان أولًا، وحاجته لمعنى لحياته، وحاجته للكرامة والمساوة والحرية. إعادة تعريف الإنسان هو المدخل الصحيح لإعادة تعريف الدين وكيفية فهمه وتفسير نصوصه، بالشكل الذي يصير الدين فيه ملهماً للعيش في أفق المعنى.

7- دعى عبد الجبار الرفاعي إلى تجاوز النصوص التعسفية السابقة التي ادت إلى تشويه المعنى وساهمت في غياب الإنسان في الدراسات الكلامية .

8- سعى الرفاعي إلى دراسة النصوص وشرح الكلمات وبيان معان يي المفردات والكشف عن طبيعة حياة الألفاظ وتطور دلالاتها عبر الزمان ومعرفة مديات التأثر والتأثير المتبادل بين العربية وغيرها من لغات المجتمعات المسلمة، وما اصطبغت به العربية في عصور ازدهارها وانحطاط الحضارة الإسلامية، واثر الزمان في صيرورة المعاني وتحولاتها، كذلك التعرف على مدى تأثير كل ذلك في تفسير القرآن الكريم.

قائمة المصادر و المراجع

- **الكتب**

1- أبا زيد محمد، صابر عبده، (1999م)، فكرة الزمان عند إخوان الصفا، تقديم: عاطف العراقي، القاهرة، ط1،.

2- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، دار الكتب العلمية ، بيروت ،لبنان.

3- ابو زيد، نصر حامد، (2010م)، التجديد والتأويل والتحريم بين المعرفة العلمية والخوف من النكفير، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط1.

4- ابو زيد، نصر حامد، (2007م)، فلسفة التأويل، دار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط6.

5- احمد زايد، (1991م)، الهرمنيوطيقا واشكالية التأويل والفهم في العلوم الأجتماعية، حولية كلية الإنسانيات العلوم الأجتماعية، العدد الرابع عشر، جامعة قطر.

6- آل ياسين، جعفر، (1985م)، الفارابي في حدوده ورسومه، عالم الكتب، بيروت، ط1.

7- امامة ، عدنان محمد، تجديد الفكر الإسلامي ، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1 .

8- ايمانؤيل كانط، (2012م)، الدين في حدود مجرد العقل. بيروت، جداول.

9- بدوي، عبد الرحمن، (1997م)، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، بلا طبعة.

10- بركة، فاطمة طبال، النظرية الألسـنية عنـد "رومـان جايبكسـون"، المؤسسـة الجامعيـة للدراسات، د.ت، ط1.

11- بو علاق ، محمد صادق ، (2013م)، الشيخ مرتضى مطهري رائد تجديد الفكر الإسلامي ، ط1 ، مركز التنوير للدراسات والبحوث.

12- بور، دي، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه، محمد عبدالهادي أبو ريده، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط5،بلا تاريخ.

13- التفتازاني، ابو الوفا الغنيمي، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للـنشر والتوزيـع، القاهرة، بلا طبعة، بلا تاريخ.

14- جدعان، فهمي، (1988م)،أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العـربي الحـديث ، عمان الأردن ،دار الشروق ، ط3.

15- الجندي، (1987م)، أنور: الإسلام في مواجه الفلسفات القديمة، دار الكتاب اللبناني، بـلا طبعة.

16- جون هيك، (2010م)، ترجمة: طارق عسيلي، بيروت، دار المعارف الحكمية.

17- حامد فتحي ، (2020م)، علم الكلام الجديد المفاهيم والمنهج والموضوع ، مركـز نهـوض للدراسات والبحوث ، القاهرة.

18- حـب اللــه، حيـدر، التجديـد المنهجـي في علـم الكـلام، **http://hobbollah.com/articles**

19- حسن باغي، مقدمة كتاب التجديد والتأويل والتحريم بـين المعرفـة العلميـة والخـوف من التكفير.

20- حسن حنفي، نحو علم كلام جديد تاريخية علم الكلام ضمن كتاب علم الكلام الجديد.
21- حسن يوسفان، (2016م)، دراسات في علم الكلام الجديد، ترجمة محمد حسن زراقط، مركز الحضارة، ط1، بيروت.
22- الحكيم، سعاد، (2021م)، أبـن عـربي ومولـد لغـة جديـدة، (دنـدره للطباعـة والـنشر، بيروت ـــ لبنان، 1991م) ط1، الحوار الإسلامي، نوفمبر20.
23- الحيـدري، عـلي احسـان، (2013م)، فلسـفة الـدين في الفكـر الغـربي، ط1، الرافـدين للطباعة والنشر، بيروت.
24- الخشاب، احمد، (1970م)، الأجتماع الديني مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية، ط3، مكتبة القاهرة الحديثة.
25- الخـولي ، أمـين ، (2003م)، منـاهج تجديـد، القـاهرة ،ص46، عـن جريـدة الأهـرام 27 رمضان 1384.
26- دافـد جاسـير، (2007م)، مقدمـة في الهرمنيوطيقـا، ترجمـة وجيـه قانصـو، منشـورات الأختلاف، ط1.
27- الـديناني، غـلام حسـين الابراهيمـي، (2007م)، القواعـد الفلسـفية العامـة في الفلسـفة الإسلامية، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، ج2، بيروت.
28- راضية نوري، وفاء قطران، (2020م)، علم الكـلام الجديـد عنـد عبـد الجبـار الرفـاعي - عرض ومناقشة- رسالة ماجستير. جامعة الشهيد حمة الخضر- الوادي، الجزائر.
29- الرفاعي ، عبد الجبار ، (2013م)، انقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ط2، مركز دراسـات فلسفة الدين ، بغداد.

30- الرفاعي عبد الجبار، (2016م)، علم الكلام الجديد مدخل لدراسة اللاهوت الجديد، مركز دراسات فلسفة الدين، دار التنوير للطباعة والنشر،ط1.

31- الرفاعي، عبد الجبار، (2006م)، مجموعة مؤلفين، التسامح ليس منة أو هبة، دار الهادي، لبنان، بيروت، ط1، مركز دراسات فلسفة الدين.

32- الرفاعي، عبد الجبار، الأجتهاد الكلامي، (د،ط)، بيروت، لبنان، دار الهادي، (د-ت).

33- الرفاعي، عبد الجبار، (2015م)، الإيمان والتجربة الدينية، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1.

34- الرفاعي، عبد الجبار، (2019م)، الدين والأغتراب الميتافيزيقي، مركز دراسات فلسفة الدين، ط2، بغداد.

35- الرفاعي، عبد الجبار، (2018م)، الدين والضمأ الأنطولوجي، مركز دراسات فلسفة الدين، ط3، بغداد.

36- الرفاعي، عبد الجبار، (2021م)، الدين والكرامة الإنسانية، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1.

37- الرفاعي، عبد الجبار، (2017م)، الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم، دار التنوير، ط1.

38- الرفاعي، عبد الجبار، تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية. د ط، د ت.

39- الرفاعي، عبد الجبار، (2019م)، علم الكلام الجديد، حفريات، مقال منشور في الثامن من سبتمبر **https://hafryat.com/ar/blog**

40- الرفاعي، عبد الجبار، (2019م)، علم الكلام الجديد والأشاعرة الجدد، حفريات، مقال منشور اكتوبر **https://hafryat.com/ar/blog**

41- الرفاعي، عبد الجبار، (2021م)، كتاب الدين والكرامة الإنسانية، مقالة منشورة على موقع العالم الجديد في 6 تموز.

42- الرفاعي، عبد الجبار، (2021م)، مقدمة في علم الكلام الجديد، ط2، دار المصورات، الخرطوم، ص219

43- الرفاعي، عبدالجبار، (2012م)، اختزال الدين في الأيديولوجيا لاهوت التحرير عند شريعتي وحسن حنفي، قضايا اسلامية معاصرة، العدد49-50، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.

44- الرفاعي، عبد الجبار، (2016م)، موسوعة فلسفة الدين، علم الكلام الجديد مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين،ج3، ط1، بغداد.

45- السيد، محمد صالح محمد، (2001م)، مدخل إلى علم الكلام، دار قباء ، القاهرة، بلا طبعة.

46- السيوطي، الإتقان، في علوم القرآن، الجزء1.

47- شايغان، داريوش، (2012م)، مالثورة الدينية، قضايا اسلامية معاصرة، العدد49-50، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.

48- شبستري، محمد مجتهد، (2014م)، تأملات في القراءة الإنسانية للدين،ط1، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.

49- شقيّر، محمد، (2008م)، دراسات في الفكر الديني، ط1، دار الهادي.

50- الشهرستاني، ابي الفتح محمد عبد الكريم ابن أبي بكر احمد، (1968م)، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، ج1، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، القاهرة.

51- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد بن فتح الله بدران، مكتبة الأنجلو المصرية،القاهرة، سنة 1956.

52- طاهر، حامد، (1991م)، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، دار الثقافة العربية، القاهرة، بلا طبعة.

53- الطباطبائي، محمد حسين، (1997م)، الميزان في تفسير القرآن ،(مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، تصحيح وأشراف :الأعلمي، حسين ،بيروت ـــ لبنان ، ج1 ،ط1 .

54- عادل مصطفى، (2005م)، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من افلاطون إلى جادمير، دار النهضة العربية، لبنان، ط1.

55- العبد، عبد الحكيم عبد السلام، (1991م)، علم الكلام في الإسلام، الاسكندرية.

56- عبدالرزاق، مصطفى، (2011م)، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، تقديم: محمد حليمي عبد الوهاب، مكتبة الاسكندرية، ط1.

57- عون، فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، بلا طبعة، بلا تاريخ.

58- غادامير، هاز جورج، (1997م)، تجلي الجميل:ومقالات أخرى، تحرير روبرت برناسكوني، ترجمة د.سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة.

59- الغزالي، أبي حامد، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق وتقديم: جميل صليبا، كامل عباد، دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، بلا تاريخ، بلا طبعة.

60- فروخ ، عمر، (1983م)، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، ط4.

61- فروم، إريك، (2013م)، كينونة الإنسان، ترجمة: حبيب، محمد، (دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية ـــ سوريا، ط1.

62- فريدوني، علي، (2006م)، آفاق الفكر السياسي عند إخوان الصفا، ترجمة: عبد الحسن آل نجف، مراجعة: عدنان علي الحسيني، دار الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، العراق، 232.

63- قراملكي، فرامز احمد، (1997-1998م)، تحليل مفهوم التجديد في علم الكلام الجديد، ترجمة ، حبيب فياض، (خريف وشتاء).

64- كوثر فاتح، (2022م)، ثورة المعنى عند عبد الجبار الرفاعي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات الأبحاث، 22مايو: **https://www.mominoun.com/articles**

65- كوربان، هنري، (1998م)، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة، حسن قبيسي، مراجعة وتقديم: الإمام موسى الصدر، الأمير عارف تامر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط2.

66- لالاند أندريه، (2001م)، الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، عويدان للنشر، بيروت، ط1.

67- ماجد، (1996)، عبد المنعم: تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط7.

68- مجموعة من المؤلفين، العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، ص70.

69- محمد اقبال ، (2000م)، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، ترجمة محمود عباس ، دار الهداية ، ط2.

70- محمد الحيان، (2015م)، الهرمنيوطيقا، محاولة لتجاوز أزمة القراءة التقليدية للنص القرآني، الرباط، المغرب.

71- محمد شقيّر، (2008م)، دراسات في الفكر الديني، ط1، دار الهادي، بيروت.

72- محمود محمد علي، أمين الخولي بين سلبية التقليد وابداعية التجديد .

73- إسماعيل بن عباد بن العباس، أبو القاسم الطالقاني المشهور بالصاحب بن عباد، المحيط في اللغة، المكتبة الشاملة، د- ط، د-ت:ج1.

74- مراد وهبة، (1998م)، المعجم الفلسفي، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر، ط4، ص716.

75- مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية: مقاربات في فلسفة الدين، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، ط1، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.

76- مصطفى ملكيان، علم الكلام الجديد مدخل لدراسة اللاهوت وجدل العلم والدين.

77- مطهري ، مرتضى ، (2009م)، الكلام، ط1 ، دار الولاء للطباعة والنشر.

78- مطهري، مرتضى، الوظائف الأساسية والوظائف الفعلية للحوزات العلمية، طهران.

79- جلال الدين سعيد، (2004م)، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس،بلا طبعة.

80- معجم كشاف الاصطلاحات.

81- مقدمة عبد الجبار الرفاعي الكتاب: العقل والمعتقد الديني مدخل إلى فلسفة الدين لمجموعة من المؤلفين، مركز افكار للدراسات والأبحاث.

82- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي(المتوفى: 393هـ)، منتخب من صحاح الجوهري، المكتبة الشاملة، د-ط، د- ت: ج1.

83- نبيه قاره، (1998م)، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

84- النشار، علي سامي، (1995م)، نشأة الدين (النظريات التطورية والمؤلهة)، ط1، مركز الإنهاء الحضاري للدراسة والترجمة والنشر، حلب.

85- هويدي، يحيى، (2002م)، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3.

86- واعظي، أحمد، (2016م)، الإنسان من منظور الإسلام، ترجمة : البو عبيش، عبد الله، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت ـــ لبنان، ط1.

87- يحيى محمد، هوية الكلام الجديد، منشور على موقع فهم الدين،

https://www.fahmaldin.net/index.php?id=297

- **المجلات**

1- ابو زيد، نصر حامد، (2018م)، «قصتي مع القرآن»، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد69-70.

2- ابو زيد، نصر حامد، (1981م)، «الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص»، مجلة فصول، المجلد الأول، العدد3، ابريل.

3- احمـد واعضي، (2013م)، «الهرمنيوطيقاالمعـاصرة والنصـوص الدينيـة»، رؤيـة نقديـة لمفهوم محمد شبستري، مجلة "قضايا اسلامية معاصرة "، بغداد، مركز دراسـات فلسـفة الدين، العدد53،54، شتاء وربيع.

4- بدر العبري، (2022م)، «علم الكلام الجديد افكـار وآراء»، مقالـة منشـورة عـلى موقـع عُمان، 14 فبراير. **https://www.omandaily.om**

5- الحراق، محمد التهامي، مقالة بعنوان «(نحو أفق جديد لعلم الكـلام) قـراءة في كتـاب مقدمة في علم الكلام الجديد»، مؤسسة **https://al-aalem.com/article/51536**

6- الرفاعي، عبد الجبـار،(2015م)، «رائـد الـدرس الهرمنيـوطيقي بالعربيـة : الشـيخ أمـين الخولي» ورقة مقدمة في مؤتمر الهرمنيوطيقا وفهم الـنص الـديني: مقاربـات في منـاهج الفهم، بيروت 21 نيسان 2015، قضايا اسلامية معاصرة، ع 62_63،صيف وخريف.

7- الرفـاعي، عبـد الجبـار، (2018م)، «مقالـة بعنـوان(المـديات التـي ينجـز فيهـا الـدين وعودهُ)، الحوار المتمدن»، 27.

8- الرفاعي، عبد الجبار، (2022م)، «مقالة إعـادة تعريـف الإنسـان ،صـحيفة الصـباح»، 5 كانون الثاني، السبحاني، جعفر، مدخل للمسائل الجديدة في علـم الكـلام ،قـم ، مؤسسـة الأمام الصادق .

9- شبستري، محمد مجتهد، (2013م)، «الهرمنيوطيقا والفهـم الـديني للعـالم، حـوار معـه منشـور»، بمجلـة" قضـايا اسـلامية معـاصرة"، بغـداد، مركـز دراسـات فلسـفة الـدين، العدد53-54 شتاء وربيع.

10- الطيب، زبيدة، (2018م)، «نحو غاية جديدة لعلم الكلام»، مجلة الكلمة، العدد139، **http://www.alkalimah.net/Articles/Read/20117**

11- مجموعة باحثين، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، (2007م)، «انماط الإيمان ومسألة الأعتراف بالآخر»، رئيس التحرير:عبد الجبار الرفاعي، عدد(33-34)، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.

12- محمود، عبدالرحمن عباس، «الوحي: انواعه كيفيته، والرد على منكريه»، مجلة مداد الآداب.

13- منى طلبة ، (2004م)، «الهرمنيوطيقا-المصطلح والمفهوم»، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة ، العدد العاشر.

14- النجار، عبد المجيد، (1991م)، «واقعية المنهج الكلامي ودورها في مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة»، مجلة المسلم المعاصر، 60 شوال.